

شناسنامه کتب خطی = شرح عمدة العقائد

عنوان: الانشراحات الزکیة فی شرح العقیدة الحافظیة** = شرح عمدة عقیدة اهل السنة والجماعة

مؤلف متن: حافظ الدین ابوالبرکات عبدالله بن احمد بن محمود نسفی (-۷۱۰ ق)

شارح: محمد بن حاجی بن خطیب مکرانی (زنده در ۷۲۴ ق.)

محشی:

~~مترجم~~ تاریخ تألیف (به ضبط ص ۲): رجب ۷۲۴ ق.

زبان: عربی　موضوع: کلام و عقائد　تعداد اوراق: ۱۷۵

تعداد سطر: مختلف السطور　نوع خط: نسخ آمیخته به نستعلیق　تاریخ تحریر: یکشنبه صفر ۷۳۱ ق.

کاتب: عزالدین مکرانی

اندازه: ۲۲٫۵ × ۱۴　نوع جلد: کالینگور　نوع کاغذ: —

~~اهداکننده~~ / خریداری: از عبدالله پاکستانی　تاریخ: -۱ اردیبهشت ۹۵-

شماره خصوصی: —　شماره عمومی: ۵۲۷۲۵

توضیحات:

* عناوین به شنگرف

** سطور آغاز متن با نسخه های موجود مثل ۷۹۹ رضوی برابر است (فنخا ۹۷۱/۲۲)

*** تاریخ تألیف: در ص ۲: رجب ۷۲۴ ق آمده است

نادر علیزاده



[illegible]

من كلام [illegible]

[illegible]

[illegible]

وقف هذا الكتاب أعلم العلماء مجمع الفضائل والفواضل
الحاج محمد [illegible]
[illegible] وجعل [illegible]
التولية لنفسه وبعده لأولاده بطنا بعد بطن وبعده
ثم من الفقراء المدرسين
[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم رب زدني علما
الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين وآله الطيبين
الطاهرين وبعد فيقول ... المفتقر الى المعاونة
السبحانية والمكارم الربانية محمد بن حاجي بن خطيب
المكراني اصلح الله شأنه واحسن اليه
وغفر الله له ولوالديه لما صرفت عنان العناية
الى تحصيل العلوم الدينية والمطالب اليقينية
النجاة اوان اجتناب اخذ تحت حمايته من في
الارض ومغاربها ومن اخذ كان امنا اعني
الروضة المقدسة المطهرة البهائية والتربة المقدسة
الزكريائية فاخذت يد خليفة التقية وبايعت
عمه وفاتحة كتبه لنقية ليكون عونا لنا وسببا
لنجاح مطالبنا وعهدت ان ابلغ الى علم العلى
اعني التي منها الشفاعة ترجى ان اصنف كتابا
يكون تحفة بابه بعد فصل الخطاب والصلوة على النبي وآله
ابو الفتح ركن الحق دلم تعاقه عماد لدين الله وفتوحاته
فلما بلغت باحسان نظر الزيف وتموهه المنيف الى درجة
التركيب والتأليف ووجدت العقيدة الحافظية عمدة عقيدة
اهل السنة والجماعة عمدت الى تحليل فحلها
وقصدت الى فتوح عضلاتها واخذت بيدي

وبعد فيقول الراجي رحمة ربه الهادي

وهو الحي ... ... وادب الانبيا المرسلين لين

منع لله طول بقائه المسلمين ولم ازل كنت متردد ا فيه

خشية ان لا يجبرون اجازة منه فلم اسع تقرير الكتاب

على اسمه حتى توجهت الى جناب القدس وسالت الله تعالى

خاشعا متضرعا ان اكون مرخصا من قبله فلما اجرت

الله تعالى وقد كان ذلك في شهر الله الاصم رجب ولله من يهدي

اربع وعشرين وتسعمائة عند الضحوة الكبرى في خطه

شهر وادا رايته ابقاه الله ولد ادام ورعه بين النوم

واليقظة كانه كان جلس على سنة المعطين في التنبيه فوائد

في ان نام هدا بوسين فقلت بانه من نام الاثق

محمد جد دانك يو شتى فانا دالى حجرة وقال بدو

بد برالکریه اسماعيل وبكى تامرنا من املا كند ونلا مد

قد خلت الحجرة ورايت العلامة ادام الله ظل علمه

وتقواه جالسا على سجادة محرمة بين يديه وسالت

بالله فقال ذاك ما لست اذكره حتى تنبهت وجلست

وقلت رب اشرح لي صدري ويسر لي امري واحلل عقدة

من لساني وطفقت من قوله في تتميم هذا الكتاب شرعت

في تاليف فوائد ياتي ... وسميته بالاثر الحسان

الدكتية في شرح العقائد الحافظية وبذلت مجهود

... الى ارواح اسلافه الصالحة ولم اطمع

رجب

من الحيوة الدنيا والآخرة خير وابقى والله مجني
نصحي ولكسبي توكلت عليه وهو حسبي وان كنتم في ريب
مما تسمعون من حكايات هذه الرويا الصالحة فكفى
بالله شهيدا بيني وبينكم انه هو السميع العليم ثم
اعلم ان المراد من الشرح في موضع الحوالات هو اتمام
شرح المصنف رح من التلخيص لتلخيص الصفار في التمهيد
تمهيد انه شكور السالمي وارشاد اللغاية والبداية
والتبصرة والمعالم والمحصل والاربعين ونهاية العقول
والصحايف الالهية وشرح الطوالع وغير ذلك
من الكتب المعتبرة في اللغة والنحو والتفسير والاحاديث
واصول الفقه وفروعه كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى لكن
المقصد فلا نذكرها لئلا يؤدي الى التطويل لان وجد
في موضع الحوالة ذكر شيء فلا يظن انه ما ذكر
في هذه الكتب فلا يظن انه موجود بتمامه في كل واحد
منها فانه قد يكون على سبيل التوزيع واذا عرفت
هذا فلنرجع الى ما هو اعظم المقاصد ونقول قوله
جمعت في هذه المختصرات ... الى ما في الذهن لان ما في
الخطبة متقدمة ولا ... في الخارج كقوله ... ادماء
في الخلافيات ... الاختصار قيل هو الايجاز والظاهر
ان بينهما عموما ... لكل اختصار ايجاز والانعكس ونقول
اختصرت الطريق اي سلكت الاقرب الى المقصد
وحينئذ اوتيت جوامع الكلم وهذا لا يكون الا مع حذف
فضول الالفاظ والمعنى واحد في الصورتين وفي الايجاز
قد يحذف المعنى ايضا لذا ذكر استاذنا العلامة علم
الملة والدين قدس الله روحه في ... ان

قوله عمدة عقيدة اهل السنة والجماعة العمدة العميد وهو
ما يعتمد عليه في الامور من تاج الاسامي وتبيل الموهوم
والضال اي جمعت في هذا المختصر ما يعتمد عليه اهل السنة او
ما هو خيار مذهبهم وخير معتقداتهم فان قيل عقائد
اهل السنة باسرها خير فما معنى الخير هنا قلنا نعم ولكن
اهل السنة قد يطلق على من هو معتزل منهم باعتبار بعض
المسائل كالتكوين والتكليف وخلق الافعال ونحوها
ولا شك ان هذه الاعتقادات غير صحيحة فجاز ان
توصف بالخيرية قوله اهل السنة والجماعة قيل اهل
السنة اهل عقيدة الرسول ع واهل الجماعة اهل عقيدة
الصحابة رض كذا ذكر في بعض الكتب وكان ابو حنيفة رح
يقول اهل السنة من فضل ابا بكر وعمر واحب عثمان وعليا رض
ومسح على الخفين وآمن بالقدر خيره وشره من الله
عز وجل ولا يكفر احدا بذنب ولا يتكلم في الله بشي
كذا ذكر في فتاوى الحجة وقال ابو الحسن علي محمد
التميمي قال حدثنا ابراهيم بن يوسف البلخي عن عبد
المجيد عن عبد العزيز عن ابيه عن نافع عن ابن عمر رض
قال قال رسول الله صلعم من كان على السنة والجماعة
كتب الله له بكل يوم ثواب الف نبي من الانبياء
وبنى الله له بكل يوم مدينة في الجنة وكتب الله
له بكل قدم يرفعها ويضعها عشر حسنات ومن
صلى في الجماعة كتب الله بكل ركعة اجر شهيد
قالوا يا رسول الله ومتى يعلم الرجل انه على السنة
والجماعة قال اذا عرف من نفسه عشر خصال اولها الاكرام

والخيار

الجماعة ولا يسب اصحابي ولا يخرج على هذه
بالسيف ولا يكذب بالقدر ولا يشك في الايمان
ولا يرتاب في دين الله ولا يدع الصلاة على
من مات من اهل القبلة ولا يكفر احدا من اهل
التوحيد بالذنب وان عملوا بالكبائر ولا يترك
المسح على الخفين في السفر والحضر ولا يترك
الجماعة خلف كل امام برا وفاجر فمن ترك من
هذه الخصال خصلة واحدة فقد ترك السنة والجماعة
كذا ذكر في مفتاح النجاة قوله قدس الله
ارواحهم اي طهرها الله عن محبة الجسمانيات
ومن الالتفات اليها قوله قال اهل الحق المراد
من اهل هنا المتبع ومن الحق ضد الباطل
اي قال من يتبع الحق ويعتقد حقايق الاشياء
ثابتة فما وجه تخصيص اهل الحق بالذكر قلت
جاز ان يراد به اهل الحق بالنسبة الى هذه
المسئلة. لا مطلق فيمنع التخصيص ولئن سلمناه
فالوجه هو انهم اشرف سائر الاقوام منزلة
واجلهم مرتبة وان هذا الكلام عمدة عقايد اهل
السنة والجماعة فناسب ان يصدر بذكرهم صيانا
عن مشاركة الغير وهذا احسن برايه قوله
حقايق الاشياء ثابتة اي ماهيات الاشياء
ثابتة بعد اتصافها بالوجود اذ لا تقرر لها
قبله عند اهل السنة كما سيجي ثم هذا القول
قضية مهملة لكون الموضوع كليا غير مسور
بحكم التسوير والمهملة في قوة الجزئية فهي

الشارح قال قلت على ان
اهل الفضل على ان
حقائق الاشياء ثابتة
صح

المدعي لوجود التيقن وكون نقيض المدعي جليه
واذا ثبت هذا فنقول توجيه قوله لان
في نفيها ثبوتها بان يقال ان النفي وهو قول
القايل حقايق الاشيا ليست ثابتة يحقق
حقيقة النفي وهو ينفي ثبوت تلك الموجبة
الجزئية فيثبت ان في نفيها ثبوتها لان نفيها
يستلزم ثبوتها والدليل على ان النفي يحقق
حقيقة النفي هو ان النافي لا يتعلق بالنفي
في معرض الدعوى حق من الخلاف الا اذا
لعدلن يكون معتقدا الصحة معترفا بثبوت
حقيقته فعلم ان النفي يحقق ثبوته باعتراف
النافي ولما كان ثبوته يستلزم ثبوت تلك
الموجبة الجزئية ثبت تلك الجزئية باعتراف
النافي كما يثبت باعتراف المثبت وكل ما ثبت
بالنفي والاثبات كان ثابتا بالاجماع فدل
فقوله لان في نفيها ثبوتها صغرى قياس حذف
كبراه وتلخيصه ان يقال حقايق الاشيا ثابتة
بالاجماع لان نفيها يستلزم ثبوتها وما كان
كذلك كان ثابتا بالاجماع ينتج من الشكل
الاول ان حقايق الاشيا ثابتة بالاجماع
فان قلت الخصم لما انكر حقايق الاشيا
باسرها البتة لكن يقال معه ان قولك النفي وهو

ثبوت حقا يقينا وكذا وكذا الجواز ان يقول معه
الخصم ما النفي وما الثبوت ولم قلتم بان الاشيا
المذكورة في الثلثة لها حقيقة ولانه قد ذكر
في الشرح وغيره انه لا يتحقق المناظرة باجماع
العقلا فما وجه قوله لان في نفيها ثبوتها
وهو هنا ظن بعينه قلت نعم ولكن هذا البحث
مع العقلا الذين لا يحومون حوم المكابرة
والعناد فاما هولاء المتجاهلة فطريق البحث
معهم اما التعذيب واما الاضراب كما هو داب
اولي الالباب في هذا الباب روي ان ابا حنيفة
رضي الله عنه راى واحدا منهم في مجلس الخليفة
فلزمه وهو ينكر فامر ابو حنيفة رضي الله عنه بضربه فجعلوا
يضربونه وهو يصرخ فقال ابو حنيفة لم تصرخ لعلك
لست انت انما انت غيرك والضرب على غيرك
ولعلك حمار او كلب فلما علم ذلك المتجاهل بسكت
سيره رجع عن قوله وروي ايضا انه لقي واحدا
منهم فيلزمه وهو ينكر فقال دعوه حتى تموت في
الغاية في الكلام معه فدعو حتى يعاين الموت
فيتحقق عنده الحقايق بحيث لا تمكنه نفيها
واليقظة من التلخيص قوله والعلم بها متحقق
قيل العلم لا يحتمل الغربة ذقيل الكوة عنيا عن التعريف
وقيل يحد والاصح الحدود صفة توجب لمميز ا

والاضراب ...
لعسر ...

لا يحتمل النقيض كذا ذكر ابن الحاجب في اصوله والظاهر
ان مراد المصنف من العلم هنا ما ذهب اليه الشيخ
ابو منصور رح فانه يعتمد عليه المتاخرون من اصحابنا
كذا ذكر في الكفاية والان المصنف رح صرح في
الشرح حيث قال والصحيح ما قاله الشيخ ابو
منصور رح انه صفة يتجلى بها لمن قامت هي با
المذكور وما ذكره في شرح المقاصد ان العلم غني عن
التعريف فالظاهر ان مراده منه التعريف
الحقيقي وقال بعض اصحابنا موصفة ينتفي بها عن
الحي الجهل والشك والظن والسهو وهو مردود
بعلم البارى تعالى الا ان يراد الانتفاء من
الاصل كذا ذكر في الشرح والظاهر انه غير
محتاج الى هذه العناية لجواز ان يكون مرادهم
نفس الانتفاء او يكون المحدود هو العلم المستحدث
والان قوله الا ان يراد الانتفاء من الاصل يشير
الى ان الحد حينئذ يصير صحيحا وليس كذلك لانتقاضه
بالانتقاض حينئذ بعلم العباد وهذا احسن بليغ
ثم اعلم ان بعض السوفسطائية انكر حقائق
الاشياء ويقطعون القول بنفيها ويقولون لا حقيقة
لشي فرد المصنف قولهم بما ذكر من قبل وبعضهم
لا يقطعون القول بنفي الحقائق بل يقولون
لا ندري هل للاشيا حقيقة ام لا كما ذكر في الشرح

قول ص

فرقة هذه الطايفة من المتجاهلة بقولهم والعلم بها متحقق
وشبهة هذه الطايفة ان اقوى اسباب العلم عند كم
الحواس الظاهرة وهي لا تصلح سببا للعلم لان حكمه
في معرض الغلط وذلك لان البصر قد يدرك الكبير صغيرا
كالاشباح البعيدة وقد يدرك على العكس كالنار
البعيدة في الظلم وقد يدرك الواحد اثنين كما
اذا غمزنا احدى العينين ونظرنا الى القمر فانا نرى
في المساقمرا وعلى السماء قمرا اخر وقد نرى المعدوم موجودا
كالسراب وكالاشباح التي يراها صاحب خفة اليد وكما
نرى القطرة النازلة من السماء كالخط المستقيم مع
ان الماء كرة والشعلة التي تدار بسرعة كالدائرة
ونرى المتحرك ساكنا والساكن متحركا كراكب السفينة
المتحركة فانه يشاهد الشط الساكن متحركا والسفينة
المتحركة ساكنة وقد نرى المستقيم منعكسا كالاشجار
التي على اطراف الانهار واذا نظرنا الى المراة
رأينا الوجه فيها طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف
شكل المراة والاحول يرى الشئ الواحد شيئين والمحرور
يجد العسل مرا وغيره يرى ويجد على خلاف
ذلك وكل ذلك يدل على غلط الحس وخطائه في
احكامه وكلما كان كذلك لا يصلح ان يكون سببا
للعلم واذا كان اقوى الاسباب كذلك فما ظنك
فما ظنك باضعفها وهذه الجملة وجه من الوجوه

شبهة سو
فنونه

ص فيه واذا نظرنا
الى القمر عند طلوعه
الى الماء فانا نرى
ص

والعلم الحاصل بالدليل
اضعف من العلم الحاصل
بالحواس ... الشبهة
... حيث ...

النواحة

٦

الثلثة داخلة في الحسن والباقي مذكور في المحصل ولنا انهم بانكارهم العلوم والحقايق مقرون بان لا حقيقة لقولهم ولانهم لا يعلمون صحة مذهبهم وبطلان مذهب الخصم ومن اقر بطلان مذهبه كفى خصمه مؤنة جداله على ان نتاه الى هذه الملة ذكرك لنا اذ لو لم يكن عالما باسباب البقاء فاجتلبها وباسباب الفنا فاجتنبها لما بقي الى هذه الملة فدل بقاؤه الى هذه الملة على علم بحقايق مرادنا كذا ذكر في الشرح وفيه نظر لجواز ان يكون الاجتلاب والاجتناب مبنيا على الحس لا من ظن منفعته في شيء او مضرة فيه فانه يقدم عليه او يجتنب عنه بناء على ذلك الظن وهذا مما لا مرد له لانه من الوظايف الفاسية فلا يصح الاستدلال بهما على تحقق العلم بالحقايق ثم ذكر في الشرح ايضا وكذا لو لم يعرف ان الحواس او القضية كاصمي وان الدليل العقلي كاصوات المجرور والاحول من سو وان المراة او الرؤيا كاصمي وان الواحد او الاثنين كاصو وان كانت قضاياه لا يصح دليلا مثبتا لما اشتغل ايراد هذه الشبه فعلم انهم يعلمون الحقايق ويثبتونها غير انهم يعاندون فتعين طالسنان لو ابدى ذلك بطلان قولهم للشك المفصلا

قوله واسبابه اي اسباب العلم وعلله وهي العلم للمخلوقات سوى النبي عليه السلام ثلثة لان الالهام

سبب في حق النبي عليه السلام ولم يتعلق به المصنف
لشهرته او تعويلا على ما ذكره في المنار وشرحه ونصدا الى
تعظيمه بتطهيره عن اللسان فان قلت المقام
يقتضي التاكيد لانه موضع انكار لوقوع الخلاف في
كل واحد من الاسباب كما سيجيء وكان مقام هذا
شانه يقتضي التاكيد كما عرف في علم المعاني الانري
انه كيف اكد الاصول في المنار وشرحه ايا علم
انه لما كان الاصول خمسة عند بعض العلماء منهم
ابن الحاجب رح والخامس هو المعقول الصرف
قلت نعم ولكن لم لا يجوز ان يكون مخاطبا لمن
كان له قلب خالي عن العناد وعن العلم بانه ليس خبرا
عن علم الا المتجاهلة اشارة الى ان اولئك
كالانعام بل هم اضل فلا تتولهم اذكرتم يسمي اخراج
الكلام على مقتضى الظاهر وانه في علم البيان
يسمى التعريض ولكنهم قد يقلبون هذه التقضية
مع المنكر اذا كان معه دلائل لو تامله لارتدع فيكون
لمنكر الاسلام حق وهذا النوع اعني نوعا الكلام
لا على مقتضى الظاهر يسمي في علم البيان الكناية
لذا ذكره في مفتاح العلوم فبهذه الكناية اشار
المصنف رح الى ان الدلائل الدالة على ثبوت
هذه الاسباب في الوضوح الى غاية لو تامله المخالف
لارتدع عن الخلاف والله اعلم ثم اورد قوله الحواشي.

تعويلا ... على ... [illegible]

من اسرار ... رح

من الاسباب الثلثة الحواس الظاهرة اذا كانت
سليمة وهذا مما لا وجه لرده اذ العلم الثابت بالضرورة
وجحد الضروريات مكابرة وزعم افلاطون وارسطو
وبطليموس وجالينوس ان اليقينيات هي المعقولات
لا المحسوسات كذا ذكر في المحصل وقد ميز بينهم
قوله الخمس زاد على الذكا حاسة سادسة
وهي ما يدرك بها الضرب لذة النكاح وبعضهم
سابعة وهي ما يدرك بها الضرب وألم الجرح
ومما داخلان تحت حس اللمس فلذا اترك
ذكرهما وفيه نظر قوله اعني تعيين الحواس الخمس ليعلم
ان المراد من الحواس المذكورة هي الحواس الظاهرة
دون الباطنة فانها وان كانت مدركة لكنها
بواسطة الظاهرة قوله والخبر الصادق الخ لا
تعريفات والحق ان يصير بديهي كذا ذكره
شرح المنار لدى من اسباب العلم الخبر الصادق
مبلغه قوله اعني الخبر المتواتر كالخبر من تواترت
الكتب التي اتصل بعضها ببعض بتتابع الورود
وفي اصطلاح هو الخبر الذي رواه قوم
لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب
ويدوم هذا الحد فيكون آخره كأوله وأوله
كآخره واوسطه كطرفيه ولا يعتبر فيه عدد معين
كما في عشرين او اربعين او سبعين على
حسب الاختلاف والمتواتر قد يكون
من زمن النبي عليه السلام كنقل القرآن والصلوات
الخمس

اعداد الركعات ومقادير الزكوات وقد يكون من غيره
كالبلدان النائية والملوك الماضية والخبر
المتواتر عن الاحاد والمشاهير فان الاول لا يوجب العلم
الى الاصح والثاني لا يوجب علم اليقين على الاصح بل
قوله وخبر الرسول المؤيد بالمعجزة فانه يكون مسموعا
من فمه عليه السلام او يكون موافقا للمتواتر واللام
في الرسول بدل الاضافة اي خبر رسول الله وهو عام
يشمل جميع الرسل لشمول الصدق اياهم قوله والعقل
اي من الاسباب الثلثة العقل وهو نور في بدن
الادمي يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه
درك الحواس فيبتدي المطلوب للقلب فيدركه
القلب بتوفيق الله تعالى وهو كالشمس في الملكوت
الظاهرة اذا بزغت وبدا شعاعها ووضح
الطريق كانت العين مدركة بشعاعها كذا
ذكره الماهر في الكشف وفيه غلط يقع به التحقيق
المعرفة وهذا متوارث من اباء الدهر وقيل
ما يدرك به عواقب الامور وعليه قول طالب
منصب فاني لم اكن صاحب عقل عاقل ان
لا اتدليه كذا بالدنيا والحاصل منه نوعان
ضروري ويسمى بديهية وهو ما يحصل باول النظر
العقل من غير تفكر كالعلم بان كل شيء اعظم من
جزئه والثاني الى ضرب تفكر كالعلم بوجود
النار عند رؤية الدخان كذا ذكره في البداية

تعريف العقل

ق

وهو ما يحتاج فيه
الى صر

والعلم ان جعل العقل سببا للعلم انما يستقيم على قول
من اشعرية والقدرية لانهم ذهبوا الى ان العقل
غير العلم لما ذكر صاحب العين فيه وهو ان العقل
نقيض الجهل ومعلوم ان نقيض الجهل هو العلم
ولانه لا يوجد عاقل غير عالم والعالم غير عاقل
فلو كانا غيرين لتصور وجود احدهما بدون
الاخر اذ هو حد الغيرين وانما يستقيم على قول
من قال بانه ليس بعلم لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما
عن النبي ع انه قال عليكم بالعلم فانه خليل المؤمن والعقل
دليله فقد خص كل واحد منهما بوصف فدل
ان العقل غير العلم وقال اهل اللغة اسم العقل مشتق
من عقال البعير وهو الرباط الذي يشد به
البعير ليمنعه عن النفور فيستحق هذا الجوهر اسم
العقل لانه مانع لصاحبه من العدول عن الصواب
حافظ عليه اسباب الصلاح الا من كان سلطان
الهوى فيه غالبا فاعرض عن العقل كذا ذكر في
التلخيص وفيه دلالة من قال بانه عرض على مثال
الضياء والجواب عما ذكره الاشاعرة هو ان العقل
متلبس العلم فلذا جوز الاطلاق اسم العلم عليه
ولذا لا يوجد احدهما بدون الاخر لا ان العقل
هو العلم بعينه وايضا الذين هم اشتقوا الغيرية
العينية حتى يستقيم الاستدلال به عليه قوله

الغيرين

ف

وَأنكرتِ السّوفسطائية حقايقَ الاشيا لما فرغ
من بيان الاسباب في بيان المنكرين لها كلها
وبعضها وقدم ذكر المنكرين لكلها لتوقفكا ثم
فقال وانكرت السّوفسطائية حقايق الاشيا
ومن ضرورة ان ينكروا جميع ما ذكر من الاسباب
والسوفسطائية نسبة الى رجل في اليونان
اذا اعتقل شيا بسبب اعتقاده غير متبع للصحيحة
القياسات الصحيحة التاليف والبراهين
النيرة الترتيب ودافع عنه بالمحاجات المموهة
والمعارضات غير المقبلة وكل من اعتقل شيا
كذلك كانت اليونانية في ايامها تسميه
سوفسطائية نسبة الى ذلك الشخص كذا ذكر
في بعض الكتب قوله والسمنية والبراهمة
هما طايفتان من اقصى بلاد الهند كذا ذكر
في الكفاية والسمنية بضم السين وفتح الميم فرقة
من عبدة الاصنام تقول بالتناسخ وتنكر
وقوع العلم بالاخبار وكذا ذكر في الصحاح
والبراهمة قوم من اوائل اهل الضلال
ينسبون الى رجل منهم يقال له برهمن وقيل
ان اسمه براهمة وبرهمن جعلوا العقل
اصلا حتى ينكروا النبوات والرسالات
وكتب الشرايع كذا ذكر في التلخيص ومن
يظهر خطأ من ظن ان البراهمة انما سموا

براهمة

٩

براهمة لانتسابهم الى ابراهيم عليه السلام لان المنكر
للنبوات كلها كيف يومن بابراهيم عليه السلام
قيل والقوم الذين اعتقدوا نبوة ابراهيم
عليه السلام من اهل الهند هم الثنوية الا ان
هولاء البراهمة انتسبوا الى رجل منهم يقال برهام
قد مهد لهم نفي النبوات اصلا وقرر استحالته
كذا في العقل فالمنسوب اليه البراهمة ممنا برهام
وفي التلخيص برهمن ويمكن ان يكون كل واحد
من السمنية علما لشيطان وراحد لعنه الله **قوله**
العلم بالخبر المتواتر يحتمي وانكرت السمنية والبراهمة
العلم بالخبر المتواتر وقالوا ان المتواتر لا يفيد
العلم اصلا لا العلم اليقيني والعلم الطمانينة
وصاروا سفها مثل منكر العيان من السوفسطائية
فان من انكر هذا يزعم انه لم يعرف نفسه الان كونه
مخلوقا ... من امهاتي ثبت بالخبر ولا يعرف ايضا
دينه لان طريقه الخبر والسماع من صاحب الشرع
ولا يعرف اشياء ايضا وهي ما بين السماء والارض
فان طريقه الخبر ايضا لان البلدان النائية
كبغداد ومكة ومصر وغيرها لا يعلمها من لم يعاينها
الا بالخبر وكذا لا يعرف امهاته واباه لان معرفته
ذلك بالخبر ايضا فعلم انهم من اسفه السفهاء واجهل
الجهلاء وقال بعض المعتزلة منهم النظام
وابو عبد الله البلخي المتواتر يوجب علم طمانينة لا علم يقين من شرح
البزدوي قال الحسام

اليقيني ما لا يجوز انكاره

ف
الاشياء ما
بين السماء
والارض

ف

عندهم ما لطمانت القلب اليه لرجحان جانب الصدق
مع احتمال ان يتخالجه شك لو تعتريه وهم وغلط
لما ذكر في اصول البزدوي وشرح المنار قوله
لان المتواتر احتج من احاد التي لا توجب
العلم هذا دليل من قبل المنكرين وتقريره ان
المتواتر انما يكون باجتماع من احاد وخبر كل واحد
محتمل غير موجب للعلم وما لا يوجب العلم
اذا انضم الى ما لا يوجب العلم لا يوجب العلم
الا ترى ان كل واحد من الذنج لما لم يكن
ابيض لم يكن الكل ابيض وهذا الدليل
كما دل على ان المتواتر لا يوجب علم اليقين فكذلك
يدل على انه لا يوجب علم الطمانية واحتج
القائلون بالطمانية بان من اجتماع لما يحتمل
التوافق على الصدق يحتمل التواطؤ على
الكذب ايضا الا ترى ان المجوس اتفقوا
على انقل المعجزة من زرادشت اللعين
حين خرج في زمن ملك يسمى كشتاسب بن لهراسب وادعى
الرسالة من اصلين قديمين واليهود والنصارى
اتفقوا على قتل عيسى صلوات الله عليه وكذا النصارى
واتفقوهم على ذلك وانقلوا ذلك نقلا متواترا
وعددهم لا يحصى كثرة وهو في انهم كانوا في ذلك
كذابا فدل ان احتمال التوافق على الكذب
لا يزول بالنقل المتواتر ومع بقاء هذا الاحتمال
لا يثبت علم اليقين بل يثبت علم الطمانية

الا ترى انه لما اتصف كل واحد من الزنج بالسواد وجب في الكل ان يكونوا متصفين بالسواد

على م

وصلبه

حينئذ الاحاد ثم لم يدل ان تبسم السناخ ويريه ايا[ه] بانهم

الموت فيعلم ميتا على وجه الطمانينة لاحتمال ان

تكون حيلة منهم لغرض عن لهم وهذا القول باطل

يودي الى الكفر فان وجود الانبيا ومعجزاتهم

لا يثبت خصوصا في زماننا الا بالنقل فاذا

لم يوجب المتواتر اليقين لا يثبت العلم الاحد

في زماننا بنبوتهم وحقيقتهم حقيقة وهذا

كفر بل المتواتر يوجب علم اليقين ضرورة

كالعلم بالحواس لانا نعرف ابانا بالخبر كما نعرف

اولادنا عيانا ونعرف جهة الكعبة يقينا كما

نعرف جهة منازلنا عيانا كذا ذكر في شرح

المنار وشيخ الجامي عن شيخهما ان الله تعالى

قوله قلنا جاز الى آخره جواب عن شبهة

الاولى وتقريره ان الاحاد التي اجتمع

المتواتر منه وان لم يكن موجبة العلم ولكن

جاز ان يكون موجبة له عند الاجتماع لجواز

ان يحدث عند الاجتماع شئ لم يكن ذلك

الشئ عند عدم الاجتماع كالقوي لحبل في المحسوسات

فانا باجتماع الطاقات في الحبل يحصل

من القوة ما لا يوجد في طاقة او

طاقتين وكذلك في المعقولات فان باجتماع

المقدمات الصادقة يثبت الحد .. العقلية

ولا يوجد ذلك في افرادها وفي المستدرك عارف ايضا

يجب بشهادة اثنين او اربعة على القاضي
فلا يجب بشهادة واحد ويثبت بخبر الاعداد
الاربعة من حد الصلوة فلا يثبت بخبر واحد
وانما اقتصر المصنف رحه على ذكر المحسوسات
لكونه اوضح من المعقول والمشروع الا وجود له
عند الخصم وهذا جواب بطريق المنع وليس دليلا
من قبله يعني لا يلزم من خلو الحاجز عن التقوى عند
الانفراد خلوها عنها عند الاجتماع حتى يلزم
من خلوا حاد المتواتر عن افادة اليقين عند
الانفراد خلوها عنه عند الاجتماع والبلوغ الى حد
التواتر والتمثيل الذي ذكره من الذهن
والدوم ان الحبل اللازم قطعا لكيف وقد وجد
معارضا لقوي الحبل فكيف قوله وتواتر
النصارى والمجوس حجة الى آخره المجوس
طايفة من عبدة النار كانوا في اوايل الخلفاء
الحاكم على دين الاسلام وكان لهم كتاب يقرءونها
وكان عليهم حكم ظالم فاتفق ان واقع ذات يوم
ابنته في حال سكره ففشا الخبر بين قومه فقصدوا
قتله فاستمهلهم اياما ليأتي ببرهان كذلك
فان لم يأت ببرهان قتلوه فانظروه فجاءه ابليس
لعنه الله فقال له قل لهم ان احسن الاديان دين
آدم عليه السلام وكان نكاح الاخت والبنت حلالا
في دينه فانا اخترت دين آدم فصدقوه ونزلوا

على قوله

علي قوله واستحلوا ذلك فبعث الله تعالى حكما
فمحا ما في قلوبهم من كمال الله تعالى وذهب عنهم الاسلام
فلما مضي عن ذلك زمان قالوا لا بد لنا من ان نعبد
شيا فدلهم ابليس لعنه الله على عبادة النار
وخرج بهم الى صحرا واراهم نارا وادخل تلك
النار وكلمهم فاختاروا عبادة وادخل كل واحد
منهم شيا من تلك النار وجعلوا يعبدون النار
من ذلك الوقت ذكر هذه الحكاية في التلخيص ثم اعلم
ان قوله وتواتر النصارى الى اخره جواب
من الشبهة الثانية وتقريره ان تواتر النصارى
والمجوس مرجعه الى الاحاد لما ان اولئك
اليهود والنصارى ينقلون قتل عيسى عن سبعة
نفر دخلوا البيت الذي فيه المسيح عليه السلام ويتحقق
في مثلهم التواطؤ على الكذب فان قيل الخبر منهم
بالقتل والصلب مما يعاينه الجمع العظيم الذي
لا يتوهم تواطئهم على الكذب قلنا انهم لما نقلوا
الصلب بعد القتل والمصلوب بعد القتل
لا يتأمل فيه عادة لانه في الطباع نفرة عن
النظر اليه وان تأمل فيه شخص فاعند تغير هيئته
وتبدل خلقته ويتمكن فيه الاشتباه ايضا بعد

النار ح

الاولى ح

مسافة النظر فعلم انه كما لا يتحقق النقل المتواتر
في قتله لا يتحقق في صلبه ولان النقل المتواتر
من اليهود في قتل رجل علموه عيسى وهذا النقل
مما يوجب اليقين فيما علموه فلم يتخلف موجبه عنه
لكن الذي علموه عيسى لم يكن عيسى وانما كان مشبها به
لان الله تعالى القى على واحد من اصحابه شبهه كما قال سبحانه
وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وروي ان اليهود
لما دخلوا على عيسى عليه السلام قال لاصحابه من
يريد ان يلقي الله تعالى شبهي عليه فيقتل وله الجنة
فقال رجل انا فالقى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام
على ذلك الرجل فقتل ورفع عيسى عليه السلام
وصلبه اليهود وهم اهل تعنت وعداوة
فلا يبعد اجتماعهم على الكذب وعلى اختراع
ترويجا لتعنتهم واما الثاني وهو تواتر المجوس
على فعل زرادشت اللعين وهو ما نقل
انه ادخل قوائم فرس الملك كشتاسب
في بطنه فبقي معلقا في الهواء ثم اخرجها وانه
وضع طستا من النحاس على صدره فكلف لكل
مرجعه الى الاحاد فانما فعل ذلك في مجلس
الملك بين يدي خواصه فلا يثبت بها

النقل

الاختراع
رز خود پیدا کرده

نقل المؤلف المتواتر الينا الحال ان ذلك الملك لما راي
نهاية عتوه وذكاوة تابعة على التزوير والاختراع
وواطاه على ان يزعم نبوته ويجعله احد اركان مملكته
ليدعو الناس الى تعظيم الملوك وتحسين افعالهم ومراعاة
حقوقهم في كل حق وباطل ويكون الملك من وراه
بالسيف ليجبر الناس على الدخول في دينه وانما حمله
على هذه المواطاه حاجته اليها فانه لم يكن له بيت
قديم في الملك وكان الناس لا يعظمونه فاحتالوا
بهذه الحيلة ثم نقلوا عنه امورا لا اصل لها
ترويجا لامره وتحسينا لمتعلقه الملك وقد
نقل عن بعض الثقات انه كان للملك اخت
جميلة في نهاية الحسن وقد شغف بها الملك
وكان يريد ان يتزوجها ولكن كان يمتنع من ذلك
خوفا من انقلاب الرعية والمملكة واحترازا عن
الملامة فتفوه بذلك زرادشت اللعين منه وادعاء
النبوة واباح نكاح المحارم فوافق ذلك راى الملك
فقبل ذلك منه وامر الناس متابعته فنشأ امره بين
الناس ونقلوا عنه امورا كلها كذب لا اصل لها على
ان ظهور الخوارق على يد مدعي المحال ليس بمعجزة
ثم اعلم ان القايلون بانه يوجب العلم اختلفوا

٥

فيما بينهم فقال اصحابنا رضي الله عنهم العلم الثابت بالتواتر
ضروري كالثابت بالمشاهدة والعيان وقال
ابو الحسين والكعبي وامام الحرمين والغزالي نظري
[illegible] يكون ضروريا لا يجري فيه الخلاف بين العقلاء
ولنا ان هذا العلم يحصل لمن لا نظر له كالعوام
والصبيان ولو كان نظريا لما حصل لمن لا نظر له والخلاف
انما نشا من الوسواس كما في الحواس وللاخلاف ان العلم
الحاصل بالحواس ضروري مع وقوع الخلاف فيه فكذا فيما نحن
فيه قوله والملاحدة والروافض بالعقل في بعض
النسخ والملحدة من الالحاد لموافقته الروافض في اللفظ
والملحدة اسم فاعل من الالحاد والملحد والعدول وفي
العرف اسم لقوم مخصوصين قال المصنف سموا بالملاحدة
لعدولهم عن ظواهر الشرع الى بواطنها كذا ذكر
في الشرح في فصل الحاء من [illegible] لكنه لم [illegible] الملاحدة و
الروافض حصول العلم بالعقل بشبهتهم في ذلك قوله
لتناقض قضاياه وتقريره ان قضايا العقل
متناقض بدليل ان العقلاء اختلفوا فيما بينهم
في كل واحد منهم اثبت قوله بالعقل فيثبت ان
العقل مما تناقضت قضاياه وما كان كذلك لا يصلح
ان يكون سببا للعلم من انكل الاول قوله وقط

لاك ما

حيث صح
هو مذهب بعض من الروافض
وهو الفرق كلاهم تولكرا دين
والله اعلم

تنبيه ان العقل لا يصلح سببا للعلم [illegible]

ان يمكننا نقض منع المعترض فيا سبيل الخصم الى التناقض
قضايا العقل بالنظر الى نفسه الا ان العقل بنفسه
حجة من حجج الله تعالى والتناقض في حجج الله تعالى
ممتنع مستنكف وما ادركه من اختلاف العقلاء
فالجواب عن ذلك لقصور عقلهم او لتقصيرهم في
شرائط النظر وذلك لان النظر شرائط يجب
رعايتها ليفيد العلم وكذا في العقول تفاوت لما
سيجيء ان شاء الله تعالى واذا كان كذلك جاز ان
يكون ثمرة اختلاف بين العقلاء لتقصيرهم في
شرائط النظر او لقصور عقلهم عن بلوغ درجة النظر
الصحيح وان بذل مجهوده فيه واعتبر هذا بنظر
العين فكما لا يضاف ثمرة اختلاف بين النظار
الى المبصر او الى المطلوب الى تناقض قضايا
حاسة البصر بل الى تقصيرهم او الى قصور آلة
الناظر عن درك المطلوب فكذا هنا لا يضاف اختلاف
بعض العقلاء بعضا الى تناقض قضايا العقول بل الى
التقصير او القصور وههنا جواب آخر يدل عليه قوله
انه تناقض لي ح ان ابطال العقل ونفي سببيته للعلم
يتوصل التناقض قضاياه تناقضها باطل لانه دليل على ان يكون
ابطال العقل بابطال العقل بالعقل وحينئذ يكون
العقل مبطلا ومبطلا سببا وغير سبب فاما نفي
بالتناقض الا هذا فان قيل لما كان باطلا كان

فربما قصر عقل الناظر عن موافقة الشيء فيحكم بالهوى فيظن انه من قضايا العقول فاما ان تختلف قضايا العقول فلا نزاع عليه

العقل ٥

لبطالة بهذه الدليل ابطالا للباطل فهو مجاز قلنا
هو اخذنا للبطلان المتعلق في حقايق مناظرتهم مخبا
وايانا لتجاهل هولاء المتجاهلة المتقاين في تفاوت العقول
متفاوتة يمكن ان يكون جوابا لسوال مقدر وهو لئن قال
اختلاف العقول امر مسلم لكن فاجاب عنه وقال امر كذلك
بالحديث قبل نا اصل الفطرة اي الخلقة والمراد من اصل
الخلقة يوم ولادة ادم اي يوم الست وانما قال
باصل الفطرة فانه جاز ان يتزايد العقول بالتعليم
والتجربة بلا خلاف وانما الخلاف في التفاوت
باصل الفطرة فقال ... اهل السنة هي متفاوتة وقالت
المعتزلة لا وهذا بنا على ان الاصلح واجب على الله تعالى
عندهم فلو كان اعطاء الزيادة اصلح لاعطاها
للكل والا يكون بخيلا وذا لا يجوز على البارئ
وعندنا لا يجب الاصلح عليه فجاز ان يعطي الافضل
للبعض دون البعض كما في نظر الغني كذا ذكر
في الشرح وقال المجتهد ابو شكور السالمي رحمه
قال بعض الفقهاء من اهل السنة لا اختلاف في هذه
المسئلة في الحقيقة لان معنى قولهم لا تفاوت في
العقل ارادوا به العقل الذي يصير به الشخص
مخاطبا والناس في هذا القدر غير متفاوتين
ولهذا المعنى قال ابو حنيفة رض العقل آلة العاقل من
معرفة الصانع اراد به هذا القدر من العقل اما بعد

تتصور عليها اذا تصور الزاد
فان في العقول تفاوت
صح

اصحاب الشرع والناس في العقل على مراتب
التفاوت انسان يهتدي في الاسباب ومن الاكتساب
ودقائق العلوم ما لا يهتدي بها غيره وذلك من
زيادة العقل والكياسة وهذا ظاهر **قوله** بالحديث
اي العقول متفاوتة باصل الفطرة بدلالة الحديث
عليه وهو قوله عليه السلام انهن ناقصات العقل والدين
وقوله ان الله تعالى قسم العقل بين عباده اشتاتا
فان الرجلين يستوي برهما وصومهما وصلوتهما
الرجلين يستوي وكلاهما متفاوتان في العقل كالذرة
في جنب احد **قوله** لكونه مناط التكليف اي لكون
العقل مناط التكليف اي متعلقه لغة اللام اذ
المناط اسم موضع من النوط وهو التعليق يقال ناط الشيء
ينوطه نوطا اي علقه وهذا الاصل المسلم دليل على ان
العقل غير متفاوت تقريره ان العقل سبب للتكليف
والمسبب ابدا يختلف باختلاف سببه كالملك مع
الشراء والملك مع البيع ونحوه فلو كانت العقول
متفاوتة للزم ان يكون التكاليف ايضا متفاوتة
بقدر العقول ولما لم يكن كذلك علم ان العقول غير
متفاوتة باصل الفطرة ونحن نقول ان اردتم
به قدر ما يناط به التكليف فلا نزاع فيه وان
اردتم الفضل فقد مر ان الحكم فافهم علم بالكمال
قوله والالهام ليس سببا للمعرفة الالهام من القاء

وان ستروه فيه تقتضي فيما موضوعه فقلنا ما ينطلق عليه اسم العقل

كانت

معنى في الروع بطريق الفيض

ف

في القلب من غير نظر في نظير واستدلال بحجة كذا ذكر
في بعض الكتب المعتبرة والمعرفة هي العلم المستحدث
من الاعتبار والمعنى على قوله وعلم يعرف باجتهاده
فاني به في آخر الفصل لزيادة الدلالة على ان
الكلام في العلم المستحدث كما دل على هذا المقصود
في الاول بقوله واعيا به للحق لان علم الخلق لا
يكون الا مستحدثا والمحتاج الى السبب لذلك قوله
لانه لبي لان الالهام يعارض بمثله فان الرجل
اذا قال الهمت بان ما اقوله حق فخصمه يعارض
ويقول الهمت بان ما تقوله باطل ولا مخلص
الا بان قال لخصمه انك لست من اهله فيتقابل خصمه
بمثله وكل ما كان كذلك لا يصلح سببا للعلم والالهام
النبوي انما كان حجة لكونه لا يعارض بمثله لعلمه
من بائه في الزيادة قوله وكذا التقليد التقليد
مثل الالهام في كونه ليس للمعرفة لانه يعارض
بمثله لان الرجل اذا قال ان ما اقوله حق لاني
قلدت فلانا وهو قابل لحقيقته يقول له خصمه
ما تقوله باطل لاني قلدت فلانا وهو قايل
ببطلانه ثم التقليد هو الحمل بقول غيره
من غير دليل ويدل فيه اخران احدهما

الاحد

الاخذ بقول العامي والثاني اخذ المجتهد
بقول مثله من غير دليل ويخرج عنه الاخذ
بقول الرسول عليه السلام والرجوع الى الاجماع
والاخذ باجتهاد نفسه واخذ العامي الحكم
بقول المجتهد المفتي وتعديل القاضي
على العدول فان هذه الجماعة كلها لا يطلق
عليها اسم التقليد بالنسبة الى هذا الحد
للتقليد وان كان واحد منها لا يخلو عن الحجة
وقد يطلق اسم التقليد على هذه وان خرجت
في الاسامي كذا ذكر في اصول ابن الحاجب وشرحه
قوله فصل الخطاب هو القول الواضح
الذي ينفصل المراد به عن غيره من الكلام
وقد يذكر ويراد به الباب كما اراده المصنف
في المغني عند قوله وليس نصف الشيء شرط الفصل
واشتراط ذلك في ذا الباب وانما اورد الفصل
بين هذه المسئلة وبين ما مر لتباينهما وقدمها
على هذه لتوقف ثبوت هذه على تلك **قوله**
العالم محدث احسن من الحادث لان الحادث
من الحدوث وهو لازم والمحدث من الاحداث
وهو متعد فيكون اقرب منه في الدلالة على وجود
الصانع الذي كان اثباته هو المقصود واعلم
ان لفظ المحدث مشترك بين معان ثلثة ويقابله
لفظ القديم فيكون ايضا مشتركا فيقال محدث

(margin) وتعويل
(margin) حتى الفصل
(margin) والمحدث ما لوجوده ابتداء اي الذي يكون مسبوقا بالعدم او بالغير

لكل ما قصر زمان وجوده ورفي مقابلته يقال قديم
لكل ما طال زمان وجوده ويقال هذا المسجد حادث
وهذا قديم قال الله تعالى انك لفي ضلالك القديم
وقال كالعرجون القديم فمن قال العالم قديم بهذا
المعنى لم يكن مخالفا للشريعة وهذا مما لا شك للعاقل
فيه ويقال ايضا لكل موجود سبق على اول وجوده
زمان ويقال له محدث زماني ويقابله القديم
فمن قال الزمان قديم بهذا المعنى فقد قال
قولا حقا وكذا من قال ان الفلك قديم على
اعتبار ان الزمان مقدار حركة الفلك لا يكذبه
الشرع اذ الشرع لا يخالف الحقيقة فلا يقول
ان ورد ان السواد ليس بلون والانسان
ليس بحيوان ويقال ايضا محدث لكل موجود
مسبوق بالعدم ويقابله القديم فمن قال ان العالم
قديم بهذا المعنى فقد خالف العقل والشرع
قوله خلافا للدهرية اى العالم محدث بالحق
الاجماع خلافا للدهرية وهم الذين يقولون بقدم
الدهر واعلم ان حدوث العالم مما اختلف
اهله فيه فلا بد اولا من تقرير لقول كل منهم ثم ترجيح
مذهبهم فيه كما هو داب المناظرة وطريق المباحثة
فنقول وبالله التوفيق المذاهب الممكنة في
هذه المسئلة لا تزيد على خمسة فانه اما ان يقال

ف في اطلاق القديم على العالم ٥

الشرعية

[illegible]

الاجسام

من اجسام محدثة بذواتها وصفاتها كما هو قول
الكل ارباب الملل وهم المسلمون واليهود والنصارى
والمجوس او يقال انها قديمة بذواتها وصفاتها
كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه من المتقدمين
كثاليس وفرفريوس وثامسطيوس وبرقلس
ومن المتاخرين كابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا
او يقال انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها
كما هو مذهب اكثر الفلاسفة الذين قبل ارسطو
بالزمان كثاليس وانكساغورس وفيثاغورس
وسقراط وهو قول جميع الثنوية والديصانية
والمرقونية والماهانية او يقال انها محدثة
بذواتها قديمة بصفاتها وهذا القول لم يقل به
احد وبقي قسم واحد من هذه الاقسام وهو
شان جالينوس كذا ذكر في الاربعين وحجتهم
ان كل ما لا بد منه في كونه موجدا للعالم كان
حاصلا في الازل والا فتوقف حدوث ذلك الى محدث
اخر ويتسلسل ومتى حصل ذلك امتنع تخلف الاثر عنه
اذ لو امكن حصول هذا التخلف فاي وقت يفرض
كان صالحا للوقوع لا اثر فيه فكان اختصاص الوقت
المعين بالوقوع من الجائزات فذلك الاختصاص
اما ان كان لا لامر زايد او لامر زايد فان
كان الاول كان قادحا في قولنا ان كل ما لا بد منه

في المؤثرية كان حاصلا في الازل ولو كان كذلك
لزم رجحان الممكن المتساوي بلا مرجح وذلك يوجب
نفي الصانع وهو محال ويجاب عنه بان ما ذكرتم
يقتضي ان لا يحدث في العالم شيء من التغيرات لكن
اللازم منتف بداهة ويجاب ايضا عن توهم ان
علة وجود العالم موجود الباري تعالى بما يدل عليه تسميتهم
اياه من جوده سبب وجود كل موجود وجوده ازلي
لاستحالة التجدد عليه في الازل فيقتضي قدم جوده
فلذا ما تعلق وجوده به ولكن نقول بان العالم محدث
بجميع اجزائه عرضا كان او جوهرا والدليل عليه وجوه
لكن اكثر المتكلمين سلكوا في هذه المسألة الطريقة
التي كانت مذكورة في المتن وفي هذه الطريقة
صعوبة وغموض لا تسلم من الخصوم الا بعد
اثبات مقدمات منها اثبات الاعراض
لان قوما انكرت الاعراض اصلا ومنها اثبات
محال العرض لان قوما زعموا ان الاعراض
سابقة على الاجسام ومنها اثبات امتناع
الاجسام عن الاعراض لان من الناس من قال
ان الاجسام كانت خالية عن الاعراض ثم تولدت
الاعراض عن الاجسام بخلق الاجسام للاعراض
عن الاجسام بخلق الاجسام للاعراض
كانت كذلك ثبت ان في هذه الطريقة صعوبة
وغموضا

تحري م

فلما م

١٧

كذا ذكره في التلخيص وذكره فيه ايضا وكان اخطر الطرق واحسنها ما ذكرنا من ظهور التغيرات على العالم واذا عرفت هذا فلنرجع الى بيان ما هو مذكور في المتن من اثبات هذه المقدمات **قوله** والعالم اي كان العالم عند المتكلمين اسم لكل موجود سوى الله تعالى سمي به لكونه علما على وجود الصانع ودليلا على وحدانيته كما سيجي ان شاء الله تعالى فالموجود هو الكائن الثابت الذات وقال بعض المتقدمين من اهل السنة ان الموجود ما كان صفة او موصوفا والى هذا ذهب ابو العباس القلانسي وعبد الله بن سعيد وقال بعض المعتزلة الموجود ماله وجود وهو قول سليمان بن جرير وقالت الجهمية الموجود هو المحدث بالنعت واستغرابهم تسمية الله تعالى بالموجود كذا ذكره في التلخيص واعلم ان هذه الجملة تعريف للعالم وقد اختلفوا في عدد اقسامه فقال قوم ان لله تعالى الف عالم ستمائة في البحر واربع مائة في البر وهذا القول مروي عن سعيد بن المسيب رحمه الله وقال العالمون ثمانون الفا اربعون الفا في البحر واربعون الفا في البر وقال وهب لله تعالى ثمانية عشر الف عالم فالدنيا منها عالم وقال كعب الاحبار ان عدد العالمين لا يحصيه احد الا الله وهذا هو الصواب.

في التعريف

علم ذاتي لا يحصى

وقال بعض
لان الله تعالى قال ويخلق ما لا تعلمون
المتقدمين ان السماء والارض وما بينهما عالم لرقة
الحالة ثم بعضهم وقال الملائكة عالم والجن عالم
والانس عالم وكل جنس من الخلق عالم حتى الموات
والاشجار والحيوانات ويقع اسم العالم على جماعة
زماننا وعلى جماعة الازمنة السالفة والآتية وقال
قدماء الفلاسفة ان العالم عالمان صغير وكبير فالسماء
والارض وما بينهما من العالم الكبير وبدن الانسان
من العالم الصغير قالوا وما في العالم الكبير له نظير
في العالم الصغير فالحواس نظير النجوم والسمع
والبصر مثل الشمس والقمر في ادراك المدركات
وفيه جنس الماء ومن العرق ورطوبة البدن وفيه
من جنس النار ومن الحرارة والصفراء وفيه
من جنس الهواء ومن النفس والريح وعروقه
بمنزلة الانهار والكبد بمنزلة العيون لان
العروق تسيل من الكبد كما ان الانهار
تسيل من العيون والمثانة بمنزلة البحر
لان رطوبات البدن تنصب الى المثانة كما
تنصب الانهار الى البحر واعضاؤه بمنزلة
الاشجار وانها بالبلى تصير ترابا من جنس الارض
وكما ان لكل شجر ثمرا واوراقا فلكل عضو
منفعة ولانه ثم الانسان يحاكي بصوته ولسانه
اصوات حيوانات ويحاكي باعضائه عمل

العالم الاصغر

١٠٨

الحيوانات ولسانه اصوات حيوانات ودعظامه
بمنزلة الجبال التي هي اوتاد الارض والشعر على
البدن بمنزلة الحشيش والنبات ذكر هذه الجملة
في التلخيص ثم تحديد العالم اسم لكل موجود
سوى الله تعالى مقدمة من مقدمات دليله
والمقدمة الثانية قوله وهو اما ان يكون قائما
بنفسه وترتيب هذا الدليل وتلخيصه ان يقال
ان العالم اسم لكل موجود سوى الله تعالى
وهو بجميع اقسامه واجزائه محدث فالعالم محدث
وبيانه ان ما سوى الله تعالى ينقسم الى ثلثة اقسام
وكل واحد منها محدث فكل ما سوى الله تعالى
محدث قوله اما ان يكون قائما بنفسه الى اخره
لبيان انحصاره في الاقسام الثلثة قوله و...
حادثة الى قوله والمقارن للحوادث او المن...
عنها حادث لبيان ان كل واحد منها ح...
اذا عرفت هذا فنقول وهو اي ما سوى ا...
تعالى اما ان يكون قائما بنفسه وهو العين ا...
قائما بغيره وهو العرض فالمراد من القائم
بنفسه هو ان يصح وجوده من غير محل يتقوم
به لا ما يتوهم اسلافهم برّاسوى وهو ان القائم
بنفسه هو ان يصح وجوده من غير محل يتقوم
ان لا يستغني في وجوده عن غيره ولهذا انكر
كون الجوهر قائما بنفسه وقال لا قائم بالنفس
الا الله تعالى سبحانه من البقرة وقيام العرض

الكرالله ... كونه الجوهر قائما بنفسه

... ويعنى ... هو العرض ... والجواهر والاعراض ...

بالجوهر عبارة عن حصول ذلك العرض في الحيز تبعا
لحصول محله فيه من الاربعين وغيره وسيجي البحث
فيه ان شاء الله تعالى والعرض في اللغة اسم لما لا
دوام له ولهذا سمي السحاب عارضا وسميت العلة
الطارية على الذات الشريفة الذوال عنها عارضا
اسم للصفات القائمة بالجواهر والاجسام الزائدة
على ذواتها كالالوان والاكوان والطعوم والروائح
والاصوات والقدر والارادات وهي قريبة
من نيف وثلثين نوعا كذا ذكر في الكفاية وذكر
في التبصرة اختلف عبارات المتكلمين في تحديده
قال بعضهم العرض ما يستحيل بقاؤه وقيل ما يحل
الجوهر وقيل هو ما يستحيل وجوده لابني على حدتي
وذكر الاشعري في بعض كتبه انه ما يعترض على غيره
ويبطل من غير بطلان محله وهو حد صحيح
غير انه ناقص لانه جعله مركبا من وصفين
وتركيب الحد من وصفين على خلاف ما عهد
قوله قائم بنفسه الى اخره الجسم هو المركب
واقل ما يتركب منه الجسم جوهران اذ التركيب
لا يتصور في اقل من جوهرين وقال ابو العباس
القلانسي ان الجسم اقله ثلثة اجزاء ومنهم

في العرض

كل واحد من الاجزاء لا يقبل القسمة بوجه ما اي لا قطعا لصغره ولا كسرا لصلابته ولا للعجز عن تمييز احد طرفيه عن الاجزاء لا فرضا لانه يلزم منه المحالات وهذا مذهب المتكلمين

19

اعتبر فيه ثمانية اجزاء و منهم اثنى عشر و منهم ستة عشر والثلث قال اعتبر فيه ستة وثلثون جزءا الذا ذكر في التلخيص وذكر في البداية اما الجسم فعند بعض الحساب و في الكفاية وعند جميع الحساب واكثر المعتزلة وله اول اصحابنا في الجسم ماله ابعاد ثلثة الطول والعرض والعمق والاصل عندهم انهم يسمون الجزء الذي لا يتجزى نقطة ثم اذا تركب بجنبه اخر من جانب الاخر حدث هناك طول ويسمى خطا واذا تركب من الجانب الاخر اجتمع الطول والعرض ويسمى سطحا ثم اذا تركب من اعلاها او اسفلها مثل ذلك حصل هناك طول وعرض وعمق فحينئذ يسمى جسما وهذا الحكم لا برهان عليه اذ لفظ الجسم عبارة عن المركب في اللغة وباجتماع الجوهرين يحصل التركيب فيكون جسما والدليل على ان الجسم اذا زاد على جسم اخر بزيادة جزء واحد لم يمتنع احد من ان يقول هذا اجسم من ذلك ولولا ان ذلك التركيب بجهة واحدة يكفي لاطلاق اسم التركيب لما صح اطلاق لفظ اجسم على ماله زيادة تركيب بجزء واحد فاسم الاعلم فيه على هذا الاعتبار معنى المركب او المجتمع الا ان المحققين من اصحابنا اختاروا في حد الجسم هو المجتمعان فصاعدا وهذا من الحد الصحيح ذكره في الكفاية وذكر

في الجسم

الاصطلاح عندهم انهم يسمون الجزء الذي لا يتجزى نقطة ثم اذا تركب بجنبه وحدث هناك طول ويسمى خطا واذا تركب من الجانب الاخر اجتمع الطول والعرض ويسمى سطحا ثم اذا تركب من اعلاه او اسفله مثل ذلك حصل هناك طول وعرض وعمق فحينئذ يسمى جسما مطلق

فالجسم مركب الجزء

في البلمرة في التلخيص قال هشام بن الحكم الرافضي
ان هذا الجسم من الموجود وانه سمى الله تعالى جسما
او غير مركب يعني او يكون القائم بنفسه بالتقسيم قوله
الذي ذكرناه غير مركب هذا تمام حصر اقسام تمام
الموجودات التي هي سوى الله تعالى وقد علم بذلك
حل قال واحد منهما وانفقوا على ثبوت هذه الاقسام
الثلثة اكثر العلماء من المتكلمين وانكرت العلاسفة
والنظام وجود ما سميناه جوهرا كذا ذكره في الشرح
وذكر في الكفاية وانكر جميع الفلاسفة وبعض
المعتزلة وكثير من اوايل الحساب وجود الجزء
الذي لا يتجزى وقالوا ما من جزء الا وقد يتصور
فيه التجزية فعلا وعقلا الا ان لا نهاية له وهذا
فاسد فانه يقتضي بعدم تناهي اجزاء الخردلة
وانه يقتضي ان لا يكون الخردلة اصغر من الجبل لا
الجبل اكبر من الخردلة اذ اجزاء كل واحد منهما
لا تتناهى وما لا يتناهى لا يكون اصغر مما لا يتناهى
ولا اكبر منه عن شرح لمع الشيخ وسوال الجوهر متحيز
وكل متحيز فيمينه غير يساره فيكون منقسما ضرورة
فالجواب عنه جاز ان يكون الذات واحدة والوجهان
عرضان قائمان بها وقال بعضهم العالم قسمان جوهر
او اعراض ولا جسم لان الجسم جوهر مؤتلفة فلا معنى
لاعتبار الجسم بعد ما ثبت الاجزاء وقال بعضهم
العالم ثلثة اجسام وجواهر ولا اعراض وهو قول ابا ابلو

الاصم المعروف بابن كيسان من القدرية كذا ذكر في
التلخيص وذكر في الكفاية وفي البداية وانكرت الدهرية
والثنوية وبعض المعتزلة لو كان الاعراض معانيا ورا الذات
بل عين الذات عندهم وهذا قول باطل بدلالة
ان الشيء الاسود اذا ابيض صح ان يقال عين ذلك
الشيء والبياض غير السواد فاثبات المغايرة
بين السواد والبياض مغايرة الشيء في الحالين دليل
على ان اللون غير الشيء قوله وهو الجوهر اي غير
المركب من الاعيان هو الجوهر والجوهر في اللغة عبارة
عن الاصل كما يجيء واما حده المتداول فيما بين
المتكلمين والمنطقيين القائم بالذات القابل للمتضادات
على سبيل البدل وما ذكر في المتن احسن من هذا
الحد لانه لا يمنع الجسم من الدخول وما ذكره في المتن
يمنعه فتامل قوله والاعراض حادثة لما فرغ من بيان
اقسام العالم شرع في بيان اقسام الدليل على ان
هذه الاقسام باسرها حادثة ليثبت حدوث العالم وهذه
مقدمة من مقدمات ذلك وقوله عرف حدوث بعضها
حسا اما قوله بان القدم ينافي العدم دليل على ثبوت
هذه المقدمة وبيانه ان يقال عرف حدوث بعض
الاعراض من جهة الحس والمشاهدة وعرف حدوث
اضدادها التي عدمت عند حدوث الاعراض
التي عرف حدوثها بالدليل وهو قوله لانها
اي لان الاضداد لما قبلت العدم دل انها اي تلك
الاضداد كانت حادثة اذ لو كانت تلك الاضداد
قديمة لاستحال عدمها لان القدم ينافي العدم

كالحركة بعد السكون
والقعود بعد القيام
والسواد بعد البياض
في حاشية

لما يجئ فان قلت جاز ان يكون السكون كامنا بعد ظهور
الحركة وبالعكس او انتقل احدهما من مكان الى الاخر على
العكس فيمتنع حدوث احدهما بانعدام الاخر وبتول هذه
الحركة التي رايناها الساعة موجودة في هذا الجسم المعين
ليست حادثة بل ظهرت بعد ما كمنت فيه والحركة التي قبلها
معدومة غير معدومة بل انتقلت من هذا الجسم الى جسم
اخر وكذا في السكون الذي رايناه في جسم او رايناه معدوما
فيه قلت لا يجوز ذلك اما الظهور والكمون فلانه لو جاز
ذلك لزم جواز اجتماع الحركة والسكون في ذات واحدة
في زمان واحد وهو ممتنع واما الانتقال فلانه حركة وقيام
الحركة بالسكون محال لان كل واحد منهما عرض وقيام
العرض بالعرض محال كما يجئ ولانهما من المتقابلات او
نقول اذا آل الامر الى هذا فليتكلم في نفس الكمون والظهور
فنقول الظهور حادث لا ان وقد بطل به الكمون والانعدام
والتعليل لا يبطل العدم فكان حدوث الظهور محسوسا
وحدوث الكمون مدلولا فان قيل الاستدلال بعدم السكون
وزواله عن محله على انه حادث انما يصح ان لو كان
السكون وجوديا اما لو كان عدميا فلا فان زوال العدم
الازلي جائز بالاتفاق قلنا السكون امر وجودي والدليل
عليه مذكور في المطولات قوله والاعيان لا تخلو عن الاعراض
اي قوله في حكايتين مقدمة اخرى من مقدمات دليل الحدوث
ومعناه ان كل واحد من الاعيان لا تخلو عن الاعراض
وقال الكعبي من القدرية يجوز تعري الجوهر عن
الاعراض كلها الا عن الالوان ويلزم عليه دخول الحركة
والسكون وقال قوم من القدرية يجوز تعرى الجوهر

ف

وجود

الكون عبارة عن حصول الجوهر في الحيز وقيل حصول ...

عن الاعراض غير الكون ويلزم منه وجود الكون فانه ليس بالكون
وفيه بحث وقال الصالحي من القدرية يجوز وجود الجوهر
خاليا عن الاعراض كلها ويلزم منه بقاؤه في وقتين وزعم بعض
من القدرية ان الجوهر الواحد لا يحتمل الاعراض الا اذا
اجتمعت ثمانية اجزاء وصارت جسما والصحيح ان الاعيان
مركبة كانت او مفردة لا تخلو عن جنس الاعراض والدليل
عليه قوله لانها اما الاخره اي لان الاعيان عن الحركة
والسكون لا يخلو ان الثاني ان كانت في الحيز الاول
فهي السكون اي فكون المذكور هو السكون لانه اي
لان السكون عبارة عن الكونين في مكان واحد كذا قال
ابو العباس القلانسي وقال ابو اسحق الاسفرايني السكون
عبارة عن كون في مكان من التلخيص والكون عبارة
عن حصول الجوهر في الحيز من المعالم وغيره اورد
ان قوله فهي السكون يدل على ان السكون هو الكون
الثاني فقط وقوله لانه عبارة عن الكونين في مكان
واحد يدل على خلافه فيكون باطلا لانه جعل الثاني
دليلا على الاول ومن شرط صحة الدليل ان يكون
مطابقا لمدلوله واجيب بان المراد بقوله فهي السكون
ان كون الثاني مع الاول في الحيز الاول هو السكون
او نقول اراد بالسكون ذو السكون ومعناه حينئذ الاعيان
اي كل واحد منها ان كانت في الحيز الاول فذلك
العين ذو السكون باعتبار حصول السكون له لان السكون
عبارة عن الكونين في مكان واحد حاصل له بالوضع
والتقدير قوله او في حيز اي الكون المذكور هو الحركة
لانها اي لان الحركة عبارة عن الكونين في مكانين
ولا كلام فيه كان الكلام في السكون فاما فان قلت سلمنا

عدم خلوها عن الاعراض الان ولكن لم قلتم بانه كذلك في الازل
قلت صحة هذا السؤال متوقف على ثبوتها في الازل ونحن
نبطل كونها في الازل بهذا الدليل فلا يرد علينا صحيحا
فان قلت الخلو عن الحركة والسكون متحقق عندكم في اول
احوال الوجود فدليلكم على عدم الخلو يكون منقوضا
قلت الخلو عنهما غير الخلو عن احدهما فلا ينتقض مستفاد
من الشرح قوله وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
لانه اي لان الشان انه حينئذ اي على تقدير عدم الخلو
لا يتصور سبق الشيء على الشيء لاستلزم خلو السابق عن المسبوق
لا محالة والخلو فيما نحن فيه محال لما مر فكان السبق محالا
ايضا لان امر اللزوم من لوازم عدم اللزوم واذا لم يسبق
الحوادث كان مقارنا لها او متاخرا عنها ضرورة عدم الواسطة
والمقارن للحوادث او المتاخر عنها حادث ضرورة اذ
الحوادث لم تكن في الازل فالمقارن له ايضا كذا لا يكون
مقارنا حال كونه مقارنا وهذا خلف واذا ثبت هذا في
المقارن فما ظنك في المتاخر قوله واذا كان حادثا
الى اخره تدرج من اثبات كون العالم حادثا الى اثبات
وجود الصانع تعالى وهو المقصود من عقد هذا الباب
اي اذا ثبت ما ذكرنا ان العالم حادث ثبت انه كان
مسبوقا بالعدم اذ هو معناه وما سبقه العدم لم يكن وجوده
لذاته لانه ان احدث نفسه بعد ما صار موجودا فهو محال
لانه ايجاد الموجود وان احدث نفسه حالة العدم فكذلك
لاستحالة وجود الفعل من العادم بل يجوز عليه اي
على ما سبقه العدم الوجود والعدم لانه لو لم يجز عليه
احدهما لم كان معدوما اولا موجودا ثانيا والامر بخلافه

بر منفردا

[illegible marginal note]

فان

فان قيل ذكروا في الاحيين والطريق الثانية في تقرير هذا البرهان ان نقول الاجسام محدثة وكل محدث فهو محتاج الى المحدث من غير تعرض لكون ذلك جائزا واكثر مشايخ المتكلمين كانوا عولين على هذه الطريقة ولما كانت هذه الطريقة رأي اكثر المشايخ كان سلوكه اولى من العدول عنه فينبغي ان لا يعرض المحقق لذكره ايضا ايثارا بالاول تمام وايضا لما كان احتياج المحدث الى المؤثر علما ضروريا عندهم استدلالها عند شيوخ المعتزلة كما ذكره في الاربعين ايضا فالتعرض لذكر الدليل على الاحتياج يكون اشارة الى ان معتقده مذهب المعتزلة او يكون تخطيا عن التعليل بلا حاجة وكل واحد منهما مما يحترز عنه والتعرض لذكره ليدل على ان علة الاحتياج هو الامكان علاه كما هو مذهب المحققين من اصحابنا لا الحدوث كما هو غير المذهب الصحيح من المذاهب

قوله فاختصاص اي فاختصاص الحادث بالوجود الجائز دون العدم دليل على ان له محدثا اي خالقا ويكون اي ذلك الخالق واجب الوجود لذاته اذ لو لم يكن واجب الوجود لذاته لكان جائز الوجود لذاته او ممتنع الوجود لذاته لعدم الواسطة ويستحيل القسمان اي القسمان المذكوران بحذف المضاف اما الممتنع فظاهر اي بطلان خالقيته ظاهر لا يحتاج الى البيان وكذا الجائز ذاته اي الموجد حينئذ اي على تقدير كونه جائز الوجود يحتاج الى تخصيص مخصص لغيره لما كان جائز الوجود كان جائز العدم فتخصيص احد الجائزين لا يكون الا بمخصص فيكون محتاجا اليه وذا الى ان يتسلسل اي الى غير النهاية او ينتهي الى من هو واجب الوجود لذاته والتسلسل الى غير النهاية باطل فتعين الانتهاء الى من هو واجب الوجود

داية

بحذف المضاف

لذاته وهو الموجود الذي لا يكون حقيقته من حيث هي هي
قابلة للعدم كذاته الواجب اوردد ان الانتهاء الى الواجب
هو المطلوب كما ذكره المصنف في الشرح حيث قال اد
ينتهي الى الواجب وهو المطلوب وعلى هذا لا يلزم
استحالة كونه جائزا بهذه الملازمة لان الملزوم احد
الامرين لا يلزم انتفاؤه الا بانتفاء كل واحد من الامرين
اما بانتفاء واحد بعينه فلا بل يلزم عليه مع هذا القول
بالوساطة بين العالم المحسوس وبين الواجب الذي
ينتهي اليه السلسلة كما هو قول المفوضة واصحاب الوسائط
قالت المفوضة الاله الاكبر خلق السيارات السبع وفوض
تدبير هذا العالم اليها وقالت الفلاسفة هو قديم خالق
كرة القمر هو العقل الفعال ثم هو معلول عقل اخر وثم
فثم الى عشر مرات او اكثر ثم ذلك العقل الاول معلول
وجود الله سبحانه وتعالى كذا ذكره في الاربعين واذا ثبت
هذا ثبت ان الدليل المذكور مرضي تام الا في بحث واحد
بان حاصل قوله لانه حينئذ يحتاج الى اخره وهو انه لو
كان جائزا لزم اما التسلسل واما الانتهاء الى الواجب
لذاته وكل واحد من الامرين ممتنع اما التسلسل فظاهر
واما الانتهاء فلذلك لانه خالق التقدير اذ الكلام
على تقدير كون الخالق جائزا وخالق التقدير خلق
باطل وانما لم يذكر الدور لان الجائز محتاج في وجوده
الى الغير والدائر في الحاجة الى الغير ليس الا التسلسل
او الانتهاء قوله قوله صانع العالم واحد لما فرغ
من اثبات وجود الصانع شرع في اثبات وحدته

وفي التوحيد ابطال قول الثنوية
في نفي الصانع

صانع العالم واحد

فصل

بلغ

و الواحد المخالفين فيها فنقول وبالله التوفيق اعلم
ان المراد من الواحد هٰهنا الواحد المطلق وهو الواحد
في الذات والصفات واذا ثبت هذا فنقول الواحد
عند بعضهم يستعمل في اثبات الصفات يقال فلان واحد
زمانه وحيد من اقرانه يعنون بذلك تفرده بصفات
لا يشاركه فيها غيره وعليه قوله كل زمان واحد
يقتدى به وهذا زمان انت لا شك فيه واحد
وارادة الوحدة في الذات منه بطريق المجاز
من الاحد فانه عبارة عن التفرد في الذات
ولذا قيل في وصف الله تعالى بالوحدانية انه تعالى
احد في ذاته واحد في صفاته ومعنى الوحدة
في الذات عندهم سواء كان ذاته لا تقبل تجزية والانقسام
و لا يتصور له المثال وعلى هذا المذهب الواحد
لا يشمل المتوحد في الذات والصفات حقيقة بل
بان اريد به مطلق التوحد ليدخل كل منهما تحت
عموم وقال بعضهم ان الواحد حقيقة التفرد
واسم التفرد ينتظم التفرد في الذات ويتناولهما
التفرد في المعنى سوى الذات والتوحد في الذات
ان لا جزء في نفسه واما التوحد في المعنى نوعان
احدهما الانفراد عن اصحابه حتى بقي وحده والاخر
الانفراد بوصف خاص كما قال الشاعر يا واحد العرب
الذي جاء الانام له نظير لو كان مثلك واحد
ما كان في الدنيا فقير كذا ذكر في المعتبرات وهو
مطلق لما هو مقصود المصنف من استعمال لفظ الواحد
في المتن بطريق الحقيقة اذ المراد هٰهنا الواحد المطلق

في الواحد

استنبع

في مدح الامير

كما ذكره من قبل قوله خلافا للثنوية والنصارى
والطبايعية والافلاكية مما لكن عن ذكر المجوس وذكر
في الشرح زعمت الثنوية والمجوس ان الصانع اثنان
احدهما خير خلق الخير وتسميته عند بعضهم النور
وعند بعضهم يزدان والاخر شرير خلق الشر
والفساد كلها والاجسام الضارة والسموم القاتلة
والاجسام المستقذرة والمنتنة واسمه عندهم الظلمة
وعند بعضهم اهرمن واتفقوا على قدم يزدان واختلفوا
في اهرمن فزعم بعضهم انه قديم وبعضهم انه حادث
من فكرة ردية حصلت من يزدان كذا ذكر
في الشرح وههنا تفصيل لابد من معرفته وهو ان
الثنوية ذهبت الى اثبات قديمين نور وظلمة
يحدث الخير عن النور والشر عن الظلمة وذهب
المجوس الى ان للعالم فاعلين احدهما الله تعالى
وهو فاعل الخير وخالق الحيوان النافع والبطلان
هو فاعل الشر وخالق الحيوان الضار وجعلوا الله
تعالى جسما واتفقوا على كونه قديما واختلفوا في
قدم الشيطان فقال بعضهم وانكره زرادشت
واختلفوا في حدوثه فزعم زرادشت ان الله تعالى
استوحش لما تفكر في خروج احد عليه وتعرض له
من توحشه اهرمن وهو ابليس وقال غيره بل شك
فتولد الشيطان من شكه وقال اخرون بل
حدث به عفن فتولد الشيطان من عفنه تعالى
عما يقول الظالمون كذا ذكر في الصحائف

واسمه

عفن

وهي

وليس لهم في هذه الاحوال ما يتمسك به في اعتقاد
ورانفعال الاقو لهم انا نجد في العالم خيرا وشرا
وموجد الشر شرير والله خير فدل ان وجود
الشر من الشرير قلنا الخير ان لم يقدر على دفع
الشر فهو عاجز ولا يصلح للالوهية وان قدر ولم
يفعل فهو ايضا شرير لان الراضي باحوال الشر
شرير هذا تمام تقرير الطايفتين المذكورتين في هذه
المسئلة والطايفة الثالثة النصارى وهم كانوا قبل بعد تنصر
قسطنطين الملك على دين صحيح في توحيد الله
تعالى ونبوة عيسى عليه السلام ثم اختلفوا بعد تنصره
فقال اوايل النسطورية ان عيسى من الله مجازا وقال
اوايل اليعقوبية انه ابن الله تعالى وقال الملكانية
ان الاله ثلثة احدهم عيسى ثم عدل اواخرهم عن
التصريح بهذا القول المنكر وقالوا ان الله
تعالى جوهر واحد له ثلثة اقانيم ذاتية اي ثلث
خواص جوهرية اقنوم الاب وهو الذات واقنوم
الابن وهو الكلمة واقنوم روح القدس وهي
الحيوة وهذه الثلثة واحدة في الجوهرية كذا ذكر
في الصحايف اي واحدة بالذات اي ما صدق
عليه هذه الثلثة شيء واحد كما يصدق على الانسان
انه انسان ضاحك كاتب كذا ذكر في شرح الصحايف
وذكر فيه ايضا ان نسطور والملكان ويعقوب
من ايمة النصارى الاقنوم باللغة السريانية الخاصة
الجوهرية كالضاحك للانسان وانه جوهر من الاكان

انه قائم بنفسه على المجاز واراد وا بالكلمة العلم
وقيل الكلام وذكر في البداية وزعمت النصارى
انه ثالث ثلاثة وعبروا عنه بالاقانيم الثلثة وهي
ذات وعلم وحيوة وزعم بعضهم انه ابن وهو
الله تعالى وابن وهو عيسى وزوجة وهي مريم
وذكر في التلخيص قال بعضهم الاقانيم خواص
وقال الاخرون انها اشخاص وقال اخرون انها
وجوه وقال اخرون انها صفات وزعمت السطورية
ان كل واحد من الاقانيم اله حي بعلم
ناطق وذكر في الكفاية الاقنوم عندهم الصفة
وجمعه اقانيم ويقولون ذات وعلم وحيوة
ويسمون الذات ابا والعلم ابنا والحيوة زوجة
وفساد هذه الهذيانات من وجوه لو ذكرناها
لطال الكتاب اظهرها ان هذه تحكمات لا دليل
عليها لا من جهة العقل ولا من جهة النقل
فان تسمية الذات ابا والصفة ابنا لم يعرف عقلا
ولا نقلا ولانهم سموا الذات ابا والصفة ابنا
ثم على هذا الصفات فقالوا ثلثة اقانيم
احدها الذات ولانهم سموا احدهما ابا والاخر
ابنا وجعلوهما قديمين ولا يليق ان يتقدم الاب
على الابن ولانهم حصروا على صفة العلم والحيوة
فاما ان يثبتوا له القدرة والارادة ونحو سائر
صفات الكمال او لا فان لم يثبتوا كان نقصا

وان اشنوا فهلا جعلوا سبعة اقانيم او ثمانية
او اكثر على حسب الصفات ومنهم من جعل
عيسى ابنا ومريم صاحبة له على مجرى عادة المخلوقين
وهذا اشنع من الاول فان فيه اثبات الحاجة لله
تعالى الى خلقه وذلك من امارات الحدوث تعالى عن
ذلك علوا كبيرا وانما وقعوا في ادعاء هذه المحالات
لانهم قالوا عيسى تولد من مريم من غير اب ولم
خلق عيسى من غير اب فما يجيب من خلق ادم من غير
اب وام كما دل عليه الكتاب بقوله تعالى ان مثل
عيسى كمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون
وان قالوا لجري على يد عيسى من العجائب ما عجز
عنه اهل عصره من ابراء الاكمه والابرص واحياء
الاموات وغير ذلك من المعجزات يعارضهم ما جرى
على يد غيره من الانبياء ما عجز اهل العصر عن
اتيان مثله فهلا ادعيتم فيه مثل ذلك ولا محيص
لهم عن هذا الالزام هذا تمام ما ذكره في الكفاية
وقيل انما وقعوا في ظلمة هذه الشبهات لانه جاء
في عدة مواضع من الانجيل ذكر الله تعالى بلفظ
الاب وذكر عيسى بلفظ الابن منها ما جاء في انجيل
يوحنا الاصحاح الرابع عشر يا فيلبوس من رآني
وعاينني فقد رأى الاب فكيف تقول انت ارنا
الاب ولا تؤمن بان اني في ابي وان الكلام الذي
اتكلم به ليس من قبل نفسي بل من قبل ابي الحال
في هو الذي يعمل هذه الاعمال التي اعمل امن
وصدق بان ابي في هذا لفظ الانجيل المنقول

الى العربية المنا لعل عن ضمير قلنا جاز ان الله
تعالى سماه ابنا تشريفا كما سمى ابراهيم خليلا تشريفا
ولان من كان متوجها الى شيء متوليا عليه تعالى له
ابنه كما يقال ابن الدنيا وابن السبيل فجاز ان
يكون تسمية عيسى بالابن لتوجهه في اكثر احواله
شطر الحق واستغراقه اغلب الاوقات في جناب
القدس ويؤيد ذلك ما جاء في الاصحاح التاسع عشر
من الانجيل اني ماض الى ابي وابيكم
والهي والهكم فهذا يدل على مساواته اياهم
في معنى البنوة والعبودية فعلم ان المراد ما ذكرنا
من معنى البنوة وليس الالزام اقوى منها
لانهم ساقطون بالكلية كذا ذكر في الصحائف
وذكر في شرح الصحائف فيلقوس كان من الحواريين
سال عن عيسى عليه السلام انك قد تقول كان
ابي كذا وكذا وامرني بكذا وكذا فارنا اباك فاجاب
عيسى عليه السلام بما ذكر في الكتاب من نمط
الانجيل هذا تمام ما عندي من شرح اقاويل
النصارى ودلائلهم والقدح فيها وزعم الطبايعيون
ان الصانع اربعة الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة قلنا هذه اعراض لا قيام لها بذواتها
وكانت حادثة والحادث لا يكون الها وزعم
الافلاكيون ان الصانع سبع سيارات زحل مشتري
مريخ شمس زهرة عطارد قمر وهذه الفرق
كلها هم المنكرون للصانع عن الحقيقة فان
الصانع لا بد وان يكون واجب الوجود لذاته

٢٦

وذا لايتصور الا الواحد قلت هذه متفقة عندهم بالسعد والنحس والخسوف والشروق والطلوع والغروب والاكل دليل على انها مسخرات لخالق الارض والسموات وزعم قوم من غلاة الروافض ان علي بن ابي طالب اله وزعم قوم منهم ان روح القدس كان في جسد النبي عليه السلام ثم انتقل الى علي بن ابي طالب ثم الى الحسن ثم الى الحسين ثم الى كل امام بعده وزعم ا ان مدار الائمة على التناسخ والانتقال الى عيني نسله وزعم بعضهم انه ينتقل الى المغيرة وانه اله لهو الآ كذا ذكر في الملخص هذا كله بيان مذهب اهل الضلال والزندقة في هذه المسئلة فمذهبنا فيها نسبه وكرمه من انه تعالى واحد احد صمد فرد وتر لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد والعلم به متحقق لمن ينظر في الدلائل الدالة عليه من الآفاق والانفس واختلاف الليل والنهار من غير عناد ومكابرة وما احسن قول الشاعر

تامل في نبات الارض وانظر الى آثار ما صنع المليك عيون من لجين فاترات كأن حدقها ذهب سبيك على قصب الزبرجد شاهدات بان الله ليس له شريك وقوله في كل شيء له آية تدل على انه واحد حيث بنا كل واحد منها على التوحيد بالنظر في الآفاق والانفس وبيان حصول العلم بما بين اهل هذه الصناعة وما ذكره المصنف به في الملكي ومن المسمى بدليل التمانع

ومنها ان نعاوا صر احد

على ما هو المشهور

بلغ

ولان آدلة الشرع في تقديره وبالله التوفيق
والعصمة عن الزلل قوله اذ لو كان له صانعان
لثبت التمانع بينهما يعني لو كان للعالم صانعان لثبت
جواز التمانع او التخالف بينهما والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان شرطيته ان نقول لو كان كذلك
فلا يخلو اما ان يكون بينهما توافق ام لا فان لم يكن
لثبت التمانع ضرورة وان كان فاما ان يكون ضروريا
او اختياريا والاول باطل والا لزم ان يكونا مجبورين
فتعين الثاني وحينئذ يمكن وقوع نقيضه وهو التخالف
بينهما فثبت ان العالم لو كان له صانعان لثبت جواز
التمانع وفيه نظر لان وقوع النقيض انما يمكن
انما يمكن ان لو كانت الموافقة حادثة ولا نسلم ذلك
كيف وهي قائمة بالقديمين واما بيان بطلان
التالي وهو جواز التمانع فهو ان يقال لو كان جائزا
لما يلزم من فرض وقوعه محال لانه يلزم لان
ذا لي التمانع بينهما دليل على حدوثهما لانه مستلزم
حدوثهما اي حدوث صانعين او حدوث احدهما
او حدوثهما اذ حدوث احدهما محال فثبت انه يلزم
من فرض وقوعه محال والدليل على ان التمانع
مستلزم للحدوث المذكور ان احدهما لو اراد
ان يخلق في شخص حيوة والاخر موتا فاما ان يحصل
ارادتهما معا وهو محال لاستلزامه اجتماع المتنافيين
او تعطلت ارادتهما وهو تعجزهما او نفذت ارادة
احدهما دون الاخر وفيه من لم ينفذ ارادته والواجب
منحط عن درجة الالوهية فعلم ان التمانع يستلزم

بهذا التمانع

تعجزهم

احد الامرين وهو اما حدوثهما او حدوث احدهما
واذا ثبت امتناع التمانع وهو لازم لنقيض المدعى
ايضا فيثبت المدعا وهو ان صانع العالم واحد لا شريك
له فان قيل ان ما ذكرتم من الدليل انما يدل على انتفاء
صانعين قادرين كل واحد منهما يقدر على جميع الممكنات
ولا يلزم منه نفي صانعين احدهما يقدر على بعض الممكنات
دون الاخر كذلك مذهب الثنوية واجيب بان من الثوابت
ان كل من كان قادرا على ايجاد شيء من الممكنات
يجب ان يكون قادرا على ايجاده جميعا وح يلزم
استحالة وجود صانع قادر على البعض دون البعض
ويقول الثنوية ح كاف في الزامهم والاصل المذكور
مسطور في نهاية العقول او نقول قد دللنا في الفصل
السابق على ان الصانع يجب ان يكون واجبا وايضا
يستدل على انه قديم والقديم لا يعجز عما هو داخل تحت
القدرة والا يلزم حدوثه فان العجز من امارات الحدوث
واذا ثبت هذا فنقول دعوى الثنوية وغيرهم من
المخالفين ان كان وجود صانعين غير واجبين
فقد مر الزامه ويجي ايضا ان شاء الله تعالى
وان كان وجود صانعين واجبين فدليلنا كاف
في الزامهم والله اعلم بالصواب **قوله** وهو قديم
اي احد لما فرغ من بيان كونه واحدا شرع في
اثبات كونه قديما فان قيل المصنف رح قد اقام
الدليل في الفصل السابق على ان صانع العالم
واجب لذاته وكل من كان كذلك فهو قديم

منه لنقيض المدعا م

جميع م

فصل

باعترافه في آخر هذا الفصل فما الحاجة الى اقامة الحجة
على انه قد يقال قلت الجواب عنه ما ذكره الامام في الاربعين
وسؤال المتكلمين الذين كانوا من قبلنا لما لم يذكروا
تلك الطريقة في اثبات واجب الوجود بل كانوا
مشغولين ببيانه على وجوه اخر فنحن اردنا ان نتبرك
بايراد تلك الوجوه ايضا فاذا تقرر توجيهه فلنشرع
في بيان هذه النكتة الى آخره ونقول صانع العالم
قديم اذ لو لم يكن قديما لكان حادثا لعدم الواسطة
بينهما اي بين القديم والحادث اذ القديم ما لا
ابتداء لوجوده والحادث ما لوجوده ابتداء ولا
واسطة بين السلب والايجاب وهو من البديهيات
ولو كان جائزا لافتقر الى محدث وكذا الثاني
والثالث فيؤدي الى الحدوث وافتقاره الى آخر
يؤدي الى التسلسل وهو حصول اسباب ومسببات
لا نهاية لها دفعة واحدة لا زمانا لكونه حادثا
مفتقرا او متواليا التسلسل باطل وكذا ملزومه
قوله **لان ذلك** الى آخره بيان لبطلان التسلسل
وتقريره ان يقال التسلسل باطل لان ذلك المجموع
اي مجموع الاسباب والمسببات الحاصلة دفعة
مفتقرة الى كل فرد من تلك الافراد لان المركب
لا يتصور بدون اجزائه وكل فرد ممكن لما مر انه
حادث وكل حادث ممكن واذا كان كذلك
فيكون المجموع اي مجموع تلك الافراد ممكنا لان
المفتقر الى الممكن اولى بان يكون ممكنا واذا كان

قف
ان المتكلمين الذين
كانوا من قبلنا لما لم
يذكروا تلك الطريقة في
اثبات واجب الوجود
كانوا اشتغلوا ببيانه
على وجوه اخر فنحن
اردنا ان نتبرك

المجموع ممكنا يكون له مؤثر اذ الامكان هو علة الاحتياج
الى المؤثر وذا اى المؤثر في المجموع اما ان يكون نفس
المجموع او جزء من الاجزاء الداخلة في المجموع و مؤثريته
او امر خارج عن المجموع
والاول والثاني محال اما الاول وهو ان المؤثر في
المجموع نفس ذلك المجموع فلان المؤثر متقدم بالذات
على اثره فلو كان المجموع مؤثرا في نفسه لزم تقدمه
على نفسه وهو محال فمؤثرية نفس المجموع فيه كذلك
وقيد التقدم بالذات احترازا من التقدم بالزمان
والمكان والطبع والشرف كتقدم الاب على الابن
والامام على المقتدي والجزء على الكل والعالم
على الجاهل والاولية العقلية هي ان يعتبر بين الشيئين
ترتيب بايجاب العقل وقضائه كما يعتبر بين المضي
وضوءه مثلا فان جرم الشمس مثلا لم ينفك من
النور اصلا مع ان العقل يقضي بان النور من
الشمس وان الشمس ليست من النور واما الثاني
وهو ان المؤثر في المجموع جزء من الاجزاء الداخلة
فلانه لو كان كذلك لزم ان يكون مؤثرا في نفسه
اذ المؤثر في المجموع مؤثر في كل جزء من افراده
واذا ثبت استحالة مؤثرية الامرين الاولين في المجموع
تعين مؤثرية الثالث وهو الامر الخارج عن المجموع
ومعلوم ان الخارج عن كل الممكنات لا يكون
ممكنا فيكون واجبا وحينئذ اى على تقدير كون الخارج
واجبا يلزم انتهاء جميع الممكنات اي يلزم انتهاؤها
الى الموجود الواجب لذاته وهو القديم فان قلت
انحصار مؤثرية المجموع في الامور الثلثة المذكورة
ممنوع لجواز ان يكون المؤثر في المجموع هو الاحاد

او امر خارج عن المجموع

انتهاؤه

الوجه الثاني انها لما وهي ليست نفس الجميع بناء على ان جميع
اجزائه الذي غير ذلك والا داخلا فيه والا خارجا عنه
وهو ظاهر قلت لا نسلم لزوما انه ليس بداخل فيه لان
المجموع مركب من الاحاد والهيئة الاجتماعية وايضا ان
اريد كل واحد واحد يلزم اجتماع مؤثرات على اثر واحد
واحد وهو محال لما عرفت في موضعه وايضا على كل التقادير
يلزم ان يكون المؤثر داخلا فيكون المنع فاسدا ولقائل
ان يقول سلمنا اي جاز فيما ذكرتم ولكن لم قلتم بانه
لا يجوز ان يكون المؤثر في المجموع هو جزء من الاجزاء
الداخلة لان المؤثر في المجموع هو جزء من الاجزاء
مؤثر في كل فرد من افراد ذلك المجموع فلا نسلم
ذلك لجواز استغناء البعض عن المؤثر او لمؤثر آخر
والجواب عنه انما ذكرتم من المؤثر فهو معلول لما
ذكرنا وذلك لان الكلام في العلة المستقلة للمجموع
من الذي يحصل منفردا عن الغير لترتيب المجموع
عليه يكون معلول عما نحن فيه واورد انه منقوض بالمعلول
الذي تقدم بعض اجزائه على البعض بالزمان كالسرير
مثلا فان العلة التامة للمجموع هنا غير علة لكل واحد
من اجزائه مع ان دليلكم قائم ههنا وذلك لان علة التامة
ان كانت موجودة مع الجزء المتقدم لزم تخلف المعلول
وهو السرير عن العلة التامة وان كانت مع الجزء
المتاخر لزم تقدم المعلول وهو الجزء المتقدم بالزمان
على علة التامة واذا كان كذلك فلا يمكن ان يكون
العلة التامة للمجموع علة تامة لكل جزء من اجزائه

لا يقال يلزم ان المؤثر في كل الاحاد من حيث هو كل في نفس المجموع وانه صح

حصوله صح

فيما لم يترتب المجموع عليه صح

بالدليل المذكور فانه يتوجه النقض عليه فبطل ما ذكرتم
ولا يخفى ان الابحاث المذكورة مسطورة في الكتب والحقير
قد ذكره الكاتبي في العين وفيه نظر لان
المراد من المجموع هو الذي حصل دفعة واحدة
لان كلامنا في التسلسل وهو حصول اسباب ومسببات
دفعة واحدة كما ذكره في الاربعين وغيره من المطولات
واذا كان كذلك فلا يصدق ما ذكرنا بالمجموع الذي
حصل بدفعات مختلفة وهذا حسن بديع فان قلت
دليلكم غير مطابق للمطلوب فيكون باطلا وذلك
لان المطلوب هنا ابطال التسلسل وما يلزم من دليلكم
ابطاله بل يلزم منه ابطال اثبات الواجب قلت
نعم ولكن اثبات الواجب مستلزم لابطال التسلسل
الى غير النهاية لانه يلزم من اثبات الواجب انتهاء
التسلسل لان الواجب اذا كان ثابتا لم يبق بعله علة
اخرى اذ لو كان بعله علة اخرى كان ممكنا لا واجبا
واذا ثبت استلزام الواجب ابطال التسلسل وقد
اثبتنا الواجب فيلزم بطلان التسلسل الى غير النهاية
ايضا فان قلت قوله لانه ذلك المجموع غير صحيح
لان لفظ المجموع والكل مشعر بالتناهي اذ الاحاطة
بالكل لا يكون بدون تناهي ذلك الكل فلا يصلح اطلاقهما
على تلك الاسباب والمسببات الا بعد ثبوت تناهيهما
وقد فرضتموها غير متناهية فلا يصلح اطلاق المجموع
عليها قلت لا نسلم اذ يقال جملة متناهية وجملة غير
متناهية ولان الجملة عبارة عن اجزاء مجتمعة سواء
كانت متناهية او غير متناهية كذا ذكره في الصحائف
او نقول المراد من الكل والمجموع هنا تلك الاسباب

والمسببات بحيث لا يبقى واحد منها خارجا عنها لا انتهى
بالتناهي كذا ذكره في المحصل والله اعلم بالصواب
قوله فصل صانع العالم ليس بعرض الخ قوله ليس بجوهر
لما فرغ من بيان اثبات الصانع واثبات وحدته شرع
فيما يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك وبيانه ان تعالى
صانع العالم ليس بعرض لانه يستحيل بقاء العرض وعليه
جمهور الاشاعرة من المتكلمين خلافا لبعض الناس والدليل
على استحالة بقاء الاعراض هو ان العرض لو كان باقيا
لا يخلو اما ان يكون البقاء قائما به اي بالعرض او قائما
بغير العرض وكل واحد من الامرين محال اما الاول
فلانه اي فلان البقاء عرض فلو كان قائما بالعرض لزم قيام
العرض بالعرض وهو محال باتفاق المتكلمين خلافا للفلاسفة
وبعض من المعتزلة وسنذكر الدليل عليه ان شاء الله تعالى
وانما قلنا ان البقاء عرض لانه اي لان العرض عبارة
عن معنى زائد على الذات اي على ذات موصوفه
والبقاء وهو استمرار وجود الشيء كذلك اي معنى زائد
كذلك اي معنى زائد على ذات موصوفه كما ذهب اليه
ابو الحسن الاشعري واكثر اتباعه وجمهور معتزلة بغداد
خلافا للقاضي وابي بكر الباقلاني وامام الحرمين وجمهور
معتزلة البصرة كذا ذكره الامام في بعض مصنفاته
والدليل ان البقاء كذلك وجهه قول القائل وجد
الشيء ولم يبق فلك الشيء مع فساد قوله وجد ولم يوجد
وايضا الجوهر حال حدوثه لم يكن باقيا ثم صار باقيا
فتجدد كونه باقيا مع عدم تجدد الذات فيدل على ان

معنى البقاء

باقيا م

لكونه أمرا زائدا على ذاته وإذا ثبت أن البقاء عبارة
عن المعنى الزائد على الذات ثبت أنه عرض لوجود
معنى العرض فيه فثبت أنه لو كان البقاء قائما بالعرض
لزم قيام العرض بالعرض وهو محال لأن المعنى من
قيام الشيء بالشيء حصوله في الحيز تبعا لحصول محله
في ذلك الحيز كقيام السواد بالجسم فلو قام عرض
بعرض آخر وجب حصول عرض بالحيز تبعا لحصول عرض
آخر فوجب أن يكون المتبوع في الحيز عرضا لكن
المتبوع في الحيز لا يكون إلا جوهرا لأن الجوهر هو المتحيز
بالذات كذا ذكر في المحصل ولقائل أن قيام الشيء بالشيء
الآخر لو كان عبارة عما ذكرتم لزم أن لا تكون صفات
الله تعالى قائمة بذاته المقدسة لأنه منزه عن الحيز
كما سيجيء إن شاء الله تعالى واللازم منتف اتفاقا
فعلم أنه ليس معناه بل معناه هو اختصاص الناعت
كالسرعة والبطء بالنسبة إلى الحركة فإنهما مختصة
بها ناعتة لها يقال حركة سريعة وحركة بطيئة وأما
الأمر الثاني وهو كون البقاء قائما بغير العرض على
تقدير كون العرض باقيا فلأنه حينئذ يكون البقاء في
ذلك العرض إذ البارئ ما ثبت له البقاء لا غير كالفاعل
ونحوه الغير والعرض إذ البارئ ما يثبت له البقاء
وإذا ثبت استحالة هذين الأمرين ثبت استحالة بقاء
الأعراض لأن استحالة اللازم يستلزم استحالة الملزوم
وما يستحيل بقاؤه لا يكون قديما لما سيجيء فالعرض
لا يكون قديما وينتظم حينئذ قياس هكذا الصانع قديم
بالضرورة ولا شيء من العرض بقديم بالضرورة ينتج

ف ... [illegible] ... الحيز م

ف

من هذا الشكل الثاني ان الصانع ليس بعرض بالضرورة
وهو المطلوب أورد ان القياس من الشكل الثاني
لا ينتظم ضرورية اذا انتظم من الضروريتين واجيب
بانه ينتج على قول المتقدمين قوله لان القديم
واجب دليل على ان ما يستحيل بقاؤه لا يكون
قديما وبيانه ان يقال ان القديم واجب الوجود لذاته
لان القديم هو المستغني في وجوده كما ذكره في
الشرح او عن الابتداء لوجوده كما ذكره في المتن
وغيره والممتنع لا وجود له اصلا والجائز مفتقر
الى الغير في وجوده ابتداء فان القديم لا يمكن ان
يكون ممتنعا او ممكنا فتعين ان يكون واجبا لذاته
والا يلزم خروجه عن الطبقات الثلاث وهو محال
لانحصار جميع المعلومات فيها كما عرف في موضعه واذا
كان واجبا لذاته يستحيل عدمه اذ الواجب لذاته
لا يصح عليه العدم والا يلزم توقف وجوده على عدم
سبب عدمه والمتوقف على الغير ممكن بالذات فيصير
الواجب ممكنا وهذا خلف كذا ذكره في المحصل او
نقول الواجب لذاته ما يقتضي لذاته وجوده في الخارج
كما ذكره في الصحائف وما بالذات لا يزول فيستحيل
عدمه ثم اعلم ان قوله بخلاف اتصاف السواد
باللونية جواب سؤال مقدر يرد على قوله لان العرض
لا يقوم بالعرض وهو ان يقال ان اللون عرض قائم
بالسواد بدليل صحة اتصاف السواد باللونية والسواد
عرض ايضا فيكون العرض قائما بالعرض وتقرير الجواب

ولوجوده م

ملخ

ان يـ

ان يقال المراد من قولنا العرض لا يقوم بالعرض ان
العرض الخارج عن ماهيته عرض اخر لا يكون
قائما به بحيث يكون حصوله في الحيز تبعا لحصول محله
في ذلك الحيز واللونية وان كانت عرضا لكنها
ليست بزائدة اي خارجة عن ذات السواد وماهيته
بل هي داخلة في ماهيته لان السواد هو اللون
الجامع للبصر فتكون اللونية مقومة للسواد لا قائما
بها واتصاف السواد باللونية باعتبار المقومية دون
القائمية ولقائل ان يقول ما ذكرتم من الدليل
وان دل على استحالة بقاء الاعراض لكن عندنا
ما ينفيه وهو ان العرض ممكن الوجود في الزمان
الاول بالاتفاق فلا ينقلب الى الامتناع في الزمان
الثاني لجواز ان ينقلب الشيء من الامتناع الذاتي
الى الوجوب الذاتي ويلزم منه بقاء نفي احتياج
المحدثات الى المؤثر وفيه من الفساد ما فيه فالحاصل
ان اثبات كون الصانع ليس بعرض بهذا الطريق
في غاية الصعوبة والاسلم ههنا ان يقال صانع العالم
ليس بعرض لان العرض يفتقر الى محل يقوم به
والمفتقر الى الغير ممكن والصانع لو كان عرضا لكان
ممكنا وهو محال لما مر قوله وليس بجوهر الى اخره
اي صانع العالم ليس بجوهر الى اخره اي صانع
العالم ليس بجوهر عند اهل السنة والجماعة
رضوان الله عليهم اجمعين خلافا للنصارى ولابن كرام
احتج المخالف بان الجوهر اسم للقائم بالذات والله
تعالى قائم بالذات فيكون جوهرا واحتج اهل السنة

فصل

بان الجوهر في اللغة عبارة عن الاصل يقال للثوب
اذا كان محكم الصنعة وجيد الاصل انه ثوب جوهري
وفلان يجري في الاحسان على شاكلة جواهره الشريفة
وسمي الجزء الذي لا يتجزى جوهرا لانه اصل
المركبات وهو سبحانه تعالى ليس باصل المركبات
والا يلزم ان يكون لما لا يتجزى جزءا على لسان مسلم
تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولان الجوهر هو المتحيز
الذي لا ينقسم ولا يخلو عن الحركة والسكون لما مر
فيكون حادثا لما مر ايضا والله تعالى قديم فلا يكون
جوهرا واحتجاج المخالف بان الجوهر اسم للقائم
بالذات لا اخره ضعيف من وجوه احدها ان
تبديل اللفظ بما لا ينبئ عنه لغة واخراج ما ينبئ
عنه لغة عن كونه حلا جهل فاحش وما ذكره
الخصم من الحل بهذه المثابة فيكون ضعيفا
وثانيها ان ما ذكره من الحل لا يخرجه عن كونه
متحيزا فلا يجوز اطلاقه على الله تعالى وثالثها
ان اسماء الله تعالى توقيفية لا يجوز اطلاق اسم على
الله تعالى الا بعد اجازته وليس فليس فان قيل
الله تعالى موجود والموجود اما ان يكون عرضا او جوهرا
والله تعالى ليس بعرض فيكون جوهرا اذ لو لم يكن
جوهرا مع كونه ليس بعرض لما كان موجودا قلنا
ان اريد بالموجود الممكن فهو مسلم لا يجابه

اصلا

لا ينقسم

توقيفية

نفيا وان اريد به كل موجود فهو ممنوع كيف وهو اول
المسألة وبه يجاب ايضا عن قولهم الله تعالى فاعل
وكل فاعل فهو جوهر وايضا كل فاعل في الشاهد
جسم فاذا ما عاينا جوهرا غير مركب يبطل خلاف
الذين جوزوه جعلوا الله جسما وهو خلاف مذهبهم وان
لم يلتزموه ابطلوا دليلهم وكذا كل فاعل في الشاهد
له لحم ودم محدود متناه وهو منزه عنه بالاتفاق قوله
وليس بجسم الى آخره ~~اي الصانع تعالى ليس بجسم~~
~~الى آخره~~ اي الصانع تعالى ليس بجسم لان الجسم
اسم للمركب من جزئين فصاعدا عند المتكلمين ومن الهيولى
والصورة عند الحكماء فكل ما كان كذلك لا يكون الها
لانه حينئذ لا يخلو اما ان يكون موصوفا بصفات الكمال
أم لا فان كان فلا يخلو من ان يكون الموصوف بكل
واحدة من تلك الصفات هو المجموع او كل جزء منه
لا سبيل الى الاول وهو الا يلزم قيام الصفة الواحدة بالمحال
المتعددة وهو محال وكذا الى الثاني والا يلزم ان يكون
كل جزء الها فيتعدد الصانع وهو محال لما مر وان
لم يكن كل جزء الها موصوفا بصفات الكمال اصلا
بل يكون موصوفا باضدادها وذا من سمات الحدوث
اي من اماراته لكان محدثا اي لكان الصانع
محدثا وهو محال لما مر ايضا قوله فمن اطلقه وعنى
به المركب كاليهود والروافض والحنابلة اي اذا ثبت
ان الجسم اسم للمركب فمن اطلق لفظ الجسم واراد
به المركب فهو مخطئ في الاسم والمعنى اما الاسم فلعدم
الاذن من قبل صاحب الشرع واما المعنى فلما ذكرنا

ومن اطلقه واراد به القائم بالذات دون المركب
من الاجزاء كالكرامية فهو مخطئ الفساد لكن لا من
جهة المعنى فان هذا المعنى موجود في الباري تعالى بل من
جهة الاسم لانا نتبع في اسماء الله تعالى الى ما انتهى بنا
اليه الشرع ولا جل ان اسماء الله تعالى توقيفيه لا
نسميه طبيبا ولا فقيها مع انه تعالى عالم بالعلل في الادوية
وعالم بجميع احكام الفقه مع معانيها وعللها فان قلت لم
لا يجوز ان يقال انه جسم لا كالاجسام كما يقال انه
شيء لا كالاشياء قلت لانه ح اما ان يجوز مع اثبات
معنى الجسمية ومعه التركيب ام لا فان كان فعل اطلقناه
ولا ينفعكم قولكم لا كالاجسام وان لم يكن فلا يكون
جسما مع ان اسماء الله تعالى توقيفيه وهو غير وارد
بها فلا يكون نظير ما قلناه وهو انه شيء لا كالاشياء
لانه صحيح من جهة اللفظ والمعنى اما اللفظ فلان
الشرع قد ورد به حيث قال تعالى اي شيء اكبر شهادة
قل الله فلو لم يكن شيئا لما صح هذا الجواب كما
لا يصح بالفرس مثلا اذا قيل اي السباع
اكثر سيرا اذ الفرس ليس من السباع واما المعنى
فلان الشيء اسم للموجود الذي هو ثابت بالذات
والله تعالى كذلك فانه موجود وذاته ثابتة فيجوز
اطلاق لفظ الشيء شرعا ويجوز ارادة معناه لغة
وشرعا بخلاف الجسم فانها ليس كذلك لما ذكرنا
فلا يقال انه تعالى جسم كالاجسام كما قال به بعضهم
فانه بدعة ذكره في اللطيفي ومن اهل الضلال

قال وعليه لم لا يجوز

فقيل الفرس لا يصح
صح

مجسمة خراسان الذين قالوا ان الله تعالى جسم كالاجسام وشبهوا انه تعالى بخلقه وهم كفار لانهم انكروا قوله تعالى ليس كمثله شيء ومن قال بانه جسم لا كالاجسام فهو مبتدع فاسق وليس بكافر ومن اظهر توبته من المبتدعة فانه يقبل توبته الا الباطنية والزنادقة لانهم يدعون ان لكل قول ظاهرا وباطنا ثم اعلم ان المراد من اليهود في قوله كاليهود الكرهي فان اكثر اصحاب اليهود يزعمون انه جسم مركب على صورة الادمي كذا ذكر في التبصرة ومن الروافض غلاتهم فانهم يقولون انه تعالى جسم بمعنى انه مركب حكى عن هشام بن الحكم الرافضي انه قال هو كالسبيكة الصافية بلا الاود وحكى عنه انه قال هو سبعة اشبار بشبر نفسه وحكى انه قيل له هو اكبر ام هذا الجبل واشير الى جبل يعتق به فقال لا بل الجبل اعظم وحكى عنه ايضا انه كان يقول الجسم عبارة عن الموجود فكان الخلاف بيننا وبينه في العبارة كذا ذكر في التبصرة والمراد من المتاخرين الكرامية هم الذين يتبرؤن عن اثبات التركيب بما ظهر لهم من فساد ذلك واما اوائلهم فقد كانوا يثبتون ذلك لان الرواية عنهم ظاهرة انه مماس للعرش ولاشك ان العرش جسم مركب متحيز لا يماس جميع صفحة العليا الا الجسم المتركب الذي بلاقي كل جزء منه جزءا منه والكرامية بكسر الكاف وتخفيف الراء المهملة لانهم اصحاب محمد بن كرام وقال مولانا علاء الدين في

من
ح اطلاق
التوبة من اهل
البدع ٥

السبيكة
اسم المسبوك

الكرامية المتاخرون
ذكورة في التبصرة
وظبقي ان ح

سمعت من الاساتذة وصححت عندهم الكرامية نفع الكافر وتسد له الدار والله اعلم بالصواب **قوله**
وليس بذي جهة قيل الجهة ما يتحرك اليه المتحرك وقيل
هي طرف الامتداد في ماخذ الاشارة الحسية وقيل
الجهة منتهى المتحرك ومتعلق الاشارة اي الصانع ليس
في جهة من العالم خلافا للكرامية فانهم يثبتون جهة
الفوق من غير استواء على العرش فقالوا ورب العرش
فوق العرش لكن بلا وصف التمكن والاتصال
وقد صرحت المشبهة والمجسمة بالاستواء على العرش
ويجيء تحقيقهما مع اجوبتهما ان شاء الله تعالى والدليل
على ان الله تعالى ليس بذي جهة هو ان الجهات مختلفة
فالله تعالى لو كان في الجهة فاما ان يكون في جميع الجهات
او في بعضها لا سبيل الى الاول لتنافي الجهات في انفسها
وكذا الى الثاني والا يلزم حدوث ما يشتمل عليه وذلك
لان بعض الجهات ليس بالتمكن اولى من البعض لاستواء
الكل في افادة المدح والنقص وعدم دلالة المخلوقات
عليها فلو اختص بواحد منها كان بتخصيص مخصص وذا
من امارات الحدوث وهو محال في حقه تعالى فان قيل
رفع الايدي والتوجه الى السماء عند الدعاء متعارف
وهو دليل ان له تعالى جهة العلو وما روي ان رجلا
جاء بامة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اين الله تعالى
فاشارت الى السماء فقال عليه السلام اعتقها فانها

منصص

ليس بذي جهة

من جهته يدل ايضا ان له جهة العلو قلت اما الاول فهو
تعبد محض كالتوجه الى الكعبة في الصلوة مع ان الخصم
معترف بان المعبود منزه عن الحلول في الكعبة وهذا
لان خزائن الارزاق العباد اودعت في السماء كما قال
وفي السماء رزقكم وما توعدون وكذا الملائكة التي نزلت
بارزاق العباد تنزلت من السماء والانسان مجبول
على التوجه الى جهة يتوقع منه حصول مقصوده كالسلطان
اذا وعد بعسكره الخلع والارزاق فانهم يتوجهون
الى الخزائن وان يعتقدوا ان السلطان ليس في الخزائن
واما الجواب عن السؤال الثاني فهو ان يقال روي
انها كانت خرساء والخرساء لا يتمكن من تفهيم اعتقادها
للتوحيد الا بهذا الطريق فانها تعرف بهذه الاشارة
ان معبودها ليس في بيت الاصنام ويحتمل انها كانت
اعجمية لا تقدر ان تفصح عبارة ضميرها من اعتقاد التوحيد
بالعبارة فتعرف بالاشارة ان معبودها اله السماء وهذه
الحكاية مذكورة في الكفاية والجواب عن تمسكهم بقوله
وهو القاهر فوق عباده ان يقال المراد به الفوقية بالقهر
لا الفوقية من حيث الجهة فانه لا يوجب المدح الا ترى
ان الحارس فوق السلطان من حيث الجهة فانه بالاولى
ولا يوجب ذلك تفضيله وكذا يقال الوزير فوق الحاجب
ويعنون به الفوقية من حيث الرتبة وكذا هنا واما
قولهم الموجودان لا يتصوران الا وان يكون احدهما جهة
من الاخر والصانع والمصنوع موجودان فيجب ان يكون
كل واحد منهما بجهة من الاخر قلنا نعم لو كان كل واحد منهما

الميل الام

محدودا متناهيا قابلا للجهة اما اذا لم يكن كذلك فلا
كقولنا لا يتصور موجود الا وان يكون متصلا بالعالم او
منفصلا عنه داخلا في العالم او خارجا عنه ولكن اذا
كان قابلا للانفصال والاتصال والدخول والخروج
وكقولنا القائم بالنفس اما ان يكون ساكنا او متحركا
بشرط ان يكون قابلا للحركة والسكون اما اذا لم يكن
قابلا بانه لا يكون متميزا فلا وبه تخرج الجواب عن سؤال
السلطان محمود بن سبكتكين رح عن ابن فورك ومولى
نفيه من الجهات الست اخبار عن علامة اهل حنيفا
من النفي المذكور قوله ومن الذي صورة فيه خلاف
الروافض واليهود ذكره في الكفاية وهشام بن الحكم ومن
تابعه يصفه بالصورة وقد حكى عنه في ذلك خرافات
لا يحل للعاقل ان يتفوه بها فضلا من ان يثبتها في
كتاب وقال بعض غلاة الروافض من الامامية
وهو ابن سمعان الرافضي ان الله تعالى على صورة
الانسان ويفنى الجميع ويبقى وجهه فقط وهذا القائل
كافر وهو الذي قتله خالد بن عبد الله من النخعي
وذكر في التبصرة اكثر اصحاب اليهود يزعمون انه على
صورة شيخ ابيض الرأس واللحية وقال بعض الروافض
ان له شعر ابيض وبعضهم قالوا هو على صورة غلام
امرد له شعر جعد قطط تعالى عن ذلك علوا كبيرا
والدليل على انه متعال عن ذلك قوله لاختلاف
الصور والجهات والاجتماع مستحيل اما قوله خلاف

اذ لا عدم ما
صح

العلم والقدرة الى اخره والاجتماع حصول الشي مع الاخر
فمنا عدا من الملخص واللام بدل الاضافة اي اجتماع
الصور والجهات المختلفة المتنافية على موضوع واحد
مستحيل في قضية العقل فلا يمكن اثبات الجمع في حقه
تعالى واعلم لكن نريد هذه الثلثة الى اخرها سلكناه
في حق الجملة فينبغي ان لا نعيده ولكن للقاصر يحتاج
الى زيادة تحقيق نشتغل به ثانيا ونخص الصورة بالذكر
قصرا للمسافة وتفاديا عن الخبط والتطويل فنقول
وبالله العون والعصمة تلخيص الثلثة هو ان يقال الله
تعالى ليس بذي صورة والا يلزم اجتماع المتنافيين
على موضوع واحد والتخصيص اما من غير مخصص
او نسبة الافتقار والحدوث على الله تعالى والملازمة
ثابتة واللوازم منتفية فالملزوم مثلها اما انتفاء
اللوازم فظاهر واما ثبوت الملازمة فبيانه على وجه
ينشرح به الصدر وهو ان الصور لو ثبتت فاما ان
تثبت كلها او بعضها فان كان الاول يلزم الامر الاول
وهو الاجتماع وان كان الثاني فان ثبت من غير مخصص
يلزم الامر الثاني وهو التخصيص من غير مخصص وان ثبت
المخصص وليس ذلك المخصص معنى حاصلا في نفس
ذلك البعض فيكون ثابتا بغيره من الامور الخارجة
ح يلزم الامر الثالث وهو نسبة الحدوث الى الله
تعالى وبيان انه ليس ثابتا نفسه قوله وليس
البعض الى اخره اي ليس بعض الصور اولى من البعض
فما يرجع الى استحقاق الصفة الاثبات في حقه تعالى

حقه

الى ص

معنى اجتماع

وهو كونها ما يدل عليها المحدثات او مما يوجب المدح من كل الوجوه لا استواء الكل اي كل واحدة من الصور في افادة المدح والنقص وعدم دلالة المحدثات عليها اي على كل واحدة من الصور دلالة تامة افادة المدح والنقص ان جعل الضمير مؤنثا كما وقع في بعض النسخ او على الكل او المذكور ان جعل مذكرا كما وقع في البعض فان قلت من المعلوم ان صورة الانسان غير مساوية لصورة الخنزير ونحوه كيف ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم اي اعدل قامة واحسن صورة كما ذكر في التفاسير اذل دليل واعدل شاهد على ذلك قلنا نحن لا نقول ان جميع الصور متساوية في جميع انواع المدائح والنقائص بل نقول من حيث هي هي متساوية في افادة المدح من حيث التمييز فان صاحب كل صورة يتميز بها عن الغير ومتساوية ايضا في افادة النقص من حيث انها من امارات النقص والحدوث لان الهيئة المؤتلفة من الجواهر لا تكون الا حادثة واذا ثبت انها متساوية في افادة النقص من هذه الحيثية لا يمكن للسائل اثبات المدح من جهة اخرى في الكل او البعض فان تلك الجهة كما فيه لجواز ان تعالى كل واحدة من الصور انسانية كانت او خنزيرية لا يفيد المدح من كل الوجوه واذا كان كذلك لا يمكن اثبات المدح في حقه تعالى فان قلت لا نسلم عدم دلالة المحدثات عليها فان البناء والنسج لا يتم الا من كان ذا صورة

ومن المحدثات م

ف

انها م

كما انه لا يتوقع الا ممن كان ذا علم وقدرة قلت لا نسلم
انه لا يتوقع الا ممن كان له صورة فانه انما لا يتوقع
منه اذا كان ممتنعا بدونها ولا نسلم انه من الممتنعات
العادية والامتناع العادي لا يدل على امتناع
العقلي ولا كلام فيه ولئن سلم انه من الممتنعات
الصرفة ولكن لا يجديكم نفعا لان البناء وغيره
من الصناعات لا يدل على صورة مخصوصة كصورة
الانسان مثلا فان الجن والشياطين ايضا يصنعون
الصنائع العجيبة ويعملون ما لا عين رأت ولا اذن
سمعت ولا خطر على قلب بشر ومن رجح الكلام
فتقوى بما اعلم ان صفات الله تعالى على نوعين نوع
يوجب المدح ويدل عليه المحدثات كالعلم والقدرة
ونحوهما ونوع يوجب المدح ولا يدل عليه المحدثات
كالكرم ونحوه فان البناء والنسج كما يتصور من
الكريم يتصور من اللئيم واذا كان كذلك والصفة
من المشترة جمع بين الاستوائين اي الاستواء
في افادة المدح والنقص والاستواء في عدم دلالة
المحدثات عليها اشارة الى ان الصورة لا تستحق
ان يوصف بها الله تعالى لشيء من الاعتبارين
لانتفائهما عن الصورة فان قلت كون الصفة
مما يوجب المدح اعم من كونها مدلولة المحدثات
ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص فالاقتصار على نفي

الامتناع ح لئن سلم

ف

ف

ف

البق

توقيفيا يوجب الحاج أي بهذا المخصص لكونه اوحد واخص قلت نعم ولكن المقام يحتاج الى التصريح والفصل فان كلامنا ههنا مع المتوغلين في المكابرة والتعنت التعين الصريح رابعهما كل واحد فلم لم تقتصر على ذلك فان قلت يعني أن لا يقتصر على الاعتبارين ايضا فان الاقتصار عليهما يشير الى انحصار جهة الاستحقاق في الاعتبارين اذ النكتة لا تتم الا بها وفيه نظر فان ورود السمع جهة في ذلك توقيفا وذلك لان اسماء الله تعالى وصفاته توقيفية فلا بد من نحو ذلك ولا يمكن ذلك حتى يلج الجمل في سم الخياط لقوله عليه السلام انه خلق ادم على صورته قلت في الخبر ان اليهود قالوا هكذا كما ذكر في التمهيد وقيل الضمير في صورته جاز عوده الى ادم عم وجاز عوده الى الله تعالى فعلى الوجه الاول قالوا معناه ان الله تعالى خلق ادم على صورته التي كانت له يعني في اول خلقته على تلك الصورة وما كانت منه استحالة وتبديل الصورة من النطفة الى العلقة ومنها الى غيرها كما في سائر الناس وعلى الوجه الثاني ان الصورة كما تطلق على الهيئة المخصوصة المتعارفة فكذا تطلق على مفهوم الشيء وعلى ما به يختص الشيء

اسماء الله تعالى وصفاته توقيفية

خلق ادم على صورته

ف

في ذاته وتمتاز عن غيرها ولذا قال الحكماء العلم
من حصول صورة الشيء في العقل والمراد
بها ماهيته ومعناه وقالوا لما به يختص الشيء في
ذاته ويمتاز عن غيره صورة نوعية وقريب من هذا
ما يقال ان هذه صورة ثلثة فالصورة كما تكون
حسية فقد تكون معنوية والمعنوية لكل شيء هي
مجموع اوصافه المعنوية اللازمة المستتبعة لصورته
الحسية ان كانت له صورة حسية فمعنى خلق آدم
على صورته خلقه على صفاته من العلم والحكمة
والعدل والرحمة والكرم والغضب والقهر وامثال
ذلك وبه يجاب ايضا عن قوله عليه السلام ان
الله تعالى خلق ادم على صورة الرحمن وقيل اي
على صورته التي اختصها الرحمن بها واختصاص
ادم بالذكر مع ان جميع المخلوقات خلقت على
صورته التي اختصها الرحمن بها باعتبار ان غيره
خلق من نطفة ثم من علقة الى اخره وادم عليه السلام
خلق من دون ذلك فان قيل روي عن النبي عليه
السلام انه قال رايت ربي في احسن صورة قيل
له معناه والله اعلم وانا في احسن صورة اذ الحال
قد يكون من الفاعل وقد يكون من المفعول به
وقيل الرواية رايت ربي بجسر الدار وهو اسم علم
كان لعثمان رضي الله تعالى عنه وقيل معناه رايت الى
ابي سيدي جبريل عليه السلام فان الرب يستعمل للرب
بمعنى السيد قال الله تعالى في قصة يوسف عليه السلام

المسئلة ص

بحث الصورة

اذكرني عند ربك اي عند سيدك وروي عن ابي هريرة
رضي الله تعالى عنه انه قال رايت ربي في صورة
الملك يمشي عليه حلة حمراء وفي رجليه نعلان
صفراوان فيقال ان هذه رؤيا بجعل الايمان الذي
كيف يمشي فقال رايت ربي اي سيدي الحسن
بن علي رضي الله تعالى عنهما فان قيل روي عنه عليه السلام
انه قال ان الله تعالى يتجلى لاهل الموقف في
القيامة على صورة لا يعرفونه ثم يتجلى الى الصورة
التي يعرفونها قيل الصورة تذكر ويراد بها الصفة
الا ترى الى قولهم صورة هذا الامر وما صورة هذه
الحالة اي ما ذا صفتها فكذا النبي عليه السلام
ذكر الصورة واراد بها الصفة وهو ان الجهال
يعرفون الله تعالى في الدنيا بصفة التجاوز والكرم
فاذا كان يوم القيمة فان الله تعالى يظهر السياسة
والعدل والاهوال كانشقاق القمر وسقوط النجوم
فيقول الجهال لا نعرفك مثل ما كنا عرفناك فيظهر
الله تعالى بالصفة التي يعرفونها وهو ان يظهر
بعد ذلك الكرم والاحسان والاحاديث مع
الاجوبة من التمثيل فان قلت ما معنى استواء
الجهات في افادة المدح والنقص قلت معنى
ان كل واحد منها يفيد المدح من حيث انها
متناهية ويفيد النقص من حيث انها متصل المتحرك
والمتحرك لا يكون الا الحادث قوله بخلاف
العلم والقدرة الى اخره فرق ايضا بين الجهات

فبتهم

سلا

سؤال متوجه وهو ان الاختلاف ثابت ايضا بين هذه
الصفات فيلزم عليكم نفيها كالصور والجهات فما الحكمة
في اثباتها فاجيب بانها صفة مدح غير متنافية فيمكن
اجتماعها واضدادها نقائص فيجب نفيها عنه والمحدثات
تدل عليها دون اضدادها فتثبت هي دون اضدادها
هذا غاية ما عندي من التحقيق في هذا المقام والبحث
من اوله الى ههنا حسن بديع قد سنح لي من فضل ربي
والحمد لله على نعمائه قوله ولذا لا يتصف باللون
والطعم والرائحة اي وكما لا يصح اتفاق الله تعالى
بكونه ذي جهة وذي صورة فكذا لا يصح اتصافه
بكونه ذي لون وكذا وكذا يعني ما دل على انه ليس
بذي جهة ولا ذي صورة وهنا سؤال شامل للكل
وهو ان يقال ان ادعى انه ليس البعض اولى من البعض
في نفس الامر او في عقولك وذهنك الاول لا بد
فيه من الدلالة فلم لا يجوز ان ماهية ذاته يستلزم
لونا معينا من غير ان يعرف كيفية ذلك الاستلزام
والثاني مسلم لكن لا يلزم منه الاعدام او علمنا بذلك
المعنى انما علمه في نفس الامر فلا كذا ذكره في المحصل
ويمكن ان يجاب عنه بان قولك لم لا يجوز ان يكون
ماهية ذاته الى اخره انما يستقيم ان لو كان له ماهية
وليس كذلك لما يجيء ان شاء الله تعالى ولكن هذا
بحث لفظي لا طائل تحته فان السائل لو ترك لفظ
الماهية ويقول لم لا يجوز ان يكون ذاته يستلزم لا
يكون هذا الكلام جوابا له وان الماهية المنفية
عن الماهية بمعنى المركب من الجنس والفصل لا الماهية

ذا

في الماهية

بمعنى الذات والحقيقة فالاوجه ان يقال المدعى هو ان
العقل يمنع ذلك ويأباه وما احاله العقل لا يجوز لنا
اثباته في حقه والا يلزم اثبات المعقول بدون حقيقته
قوله والكيفية اي لا يتصف الباري تعالى بالكيفية لانها
عبارة عن الهيئات والالوان والاحوال وقد مر القول
ببطلان ذلك والكيفية التي اثبتها بعض الكرامية
وهي التي لا يعرفها الا هو كما ذكره في الشرح ان كانت
من هذا القبيل فهذا وجه ابطاله والا فلا كلام فيه
فان قلت لم لم يقدم الكيفية على انواعه في الذكر كما هي
متقدمة في الطبع قلت المقام مقام نفي ونفي الكيف
اخص من نفي اللون ونحوه لانه اعم منها ونقيض الاعم
مطلقا اخص من نقيض الاخص فكان ايراده مؤخرا
على حسب مقتضى الحكمة فان الاخص مؤخر قوله
والمائية اي لا يتصف الباري تعالى بالمائية اي
بالماهية فلا يقال ما هو وماهيته كما لا يقال كيف هو وكيفيته
وكيفيته لان الماهية عبارة عن المجانسة وقولنا ما هو
معناه من اي جنس هو وكل ذي جنس شبيه
بجنسه فكان القول بالماهية قولا بالشبيه كذا ذكره
في الشبيه كذا ذكره في الشرح وما روي عن ابي حنيفة
رضي الله تعالى عنه وكذا عن ضرار عن الكعبي
وسفيان بن سحبان من متكلمي اصحاب ابي حنيفة رحمه الله
وهو ان لله تعالى مائية لا يعلمها الا هو فهي غير
صحيحة لم يروه عنه احد من اصحابه العارفين
بحقائق مذاهبه ولم يذكر في كتاب من كتبه والامام
ابو منصور الماتريدي مع كونه اعرف الناس

مطلقا واذا كان نقيض الاخص

٣٩

بما ذهب ابو حنيفة رض لاستيب هذا القول اليه لا في كتاب التوحيد ولا في كتاب المقالات وانما اخذ المذكور نسبة هذا القول اليه عن غسان ولا عبرة منه هذه الرواية لانه روى عنه سوى هذا اشار اليه بما ذهب ابو حنيفة رض في ذلك بخلافه كذا ذكره في التبصرة ولئن ثبت فلم يرد به المجانسة بل تعاليه عن جميع معاني غيره **قوله** ولا بالتبعيض والتجزية خلافا لليهود لعنهم الله تعالى لان التجزية انما تكون في المركبات والله تعالى منزه عن التركيب لانه واجب **قوله** ولا بالتناهي اي لا يتصف الباري تعالى بالتناهي خلافا لبعض الكرامية فانهم يقولون انه غير متناه من خمس جهات متناه بجهة واحدة وهي جهة السفل التي يلاقي بها العرش كذا ذكره في الشرح وهذا القول باطل لابتنائه على الجسمية وهو منزه عنها **قوله** ولا يشابهه المحدثات اي لا يتصف الباري تعالى بمشابهة المحدثات وخالفنا في ذلك القائلون بان الله تعالى على صورة الادمي وله من الاعضاء ما للبشر تعالى الله عما يقوله الظالمون لان الله تعالى نفى المماثلة بقوله تعالى ليس كمثله شيء حيث ادخل النفي على كمثله وهو مما يشعر به المماثلة من كل وجه هذا لعله ورد في اثباتهما من وجه هذا كمثله كذا ذكره المصنف في المصفى عند قوله كل كمثل الخطبة الطويلة ولا شك ان نفي المماثلة من وجه يستلزم نفي المماثلة من كل وجه وبهذا يعرف ضعف من جعل الكاف

لان ذلك من صفات الشاهد والاعراض تنزه عنها ايد

فصل

زيادة وضعف من جعل المثل كذلك قوله وليس متمكنا
اى البارى تعالى ليس متمكنا على العرش ردا على المجسمة
من الكرامية وغلاة الغلاة فى ذلك الطوائف احديها
من زعم انه تعالى فى مكان مخصوص كغلاة الداودية
واليهود والكرامية وجميع انواع المجسمة فانهم يقولون
تعالى على العرش والعرش عندهم السرير المحمول للملائكة
عليهم السلام المحفوف بهم على ما قال الله تعالى
ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وقال وترى
الملائكة حافين من حول العرش واختلف الكرامية
فى ذلك فقال بعضهم انه مستو على العرش وبعضهم
انه مماس للعرش وامتنع بعضهم عن اطلاق هذه
العبارات وزعم انه على العرش بحيث لا واسطة بينهما
ثم اختلف سواد الكرامية فيما بينهم فمنهم من زعم
انه تعالى غير متناه من خمس جهات متناه من جهة
واحدة وهى جهة اسفل التى يلاقيه بها العرش
على اسطحة العرش وفضل عنها ومنهم من قال
انه على جزء من اجزاء العرش ومنهم من قال
انه واحد وهو على سائر اجزاء العرش لعظمته
ومن البلخية من يزعم انه على العرش وقدماه
على الكرسى تعالى عما يقول الظالمون علوا
كبيرا والطائفة الثانية من الغالين يقولون انه
تعالى ليس فى مكان مخصوص بل نقول بكل مكان
ثم يفسرون هذه العبارة فيقولون لا نعنى به
انه بذاته فى شىء من الامكنة بل نعنى بذلك

انه

انه عالم بما سيوجد وإليه ذهبت المعتزلة والنجارية
حكى أبو محمد النوبختي عن رأسه (؟) فناظر من أصحاب
النجار انه قال ان الله تعالى بكل مكان بذاته لا
بمعنى العلم والتدبير والطائفة الثالثة من المخالفين
المتأخرين من الكرامية منهم القائلون بانه تعالى
ليس على العرش بل هو فوق العرش وبينهما مسافة
كما مرّ ذكره فساعل وتارقي ببطلان كونه على
العرش بطريق المماسة والاستقرار كذا ذكره
في التبصرة وذكر في شرح العقائد ثم الكرامية
هم من المجسمة اختلفوا فقال محمد بن الهيصم
انه تعالى فوق العرش والبعد بينه وبين العرش
غير متناه وقال بعضهم البعد متناه وذهب
بعضهم الى انه على العرش من غير بعد كما قال
سائر المجسمة هذا ما وجدت من نقل الأقوال
وسنبيّن شبهتهم مع أجوبتها ان شاء الله تعالى
والدليل لأهل الحق في هذه المسألة ان التعري
عن المكان ثابت له تعالى في الأزل لعدم قدم
المكان اذ المكان غيره وقد دللنا على ان ما سوى الله
تعالى من الموجودات فهي محدثة ولما ثبت تعريه
عن المكان في الأزل فلو تمكن بعد خلق المكان
لتغير سبحانه وتعالى عما كان عليه قبل التمكن
ولحدثت فيه اي في ذاته المقدسة مماسة

والتغير وقبول الحوادث من امارات الحدوث وهو
على القديم محال قوله والنص محتاج الى اشارة الى الجواب
عن شبههم السمعية اى قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى ثم استوى على العرش محتمل لمعان مختلفة
اذ الاستواء يذكر ويراد به التمام قال الله تعالى
فلما بلغ اشده واستوى اى تم ويذكر ويراد به
تعزيز الملك يقال استوى الامير على السرير اي
انتظم امره وتقرر ملكه كذا ذكر في الكفاية
ومنه قول الشاعر اذ ذكروا ايا بصفين ولكن ربما
حتى استوى رايتك الملك في العالم اي ثبت
له الملك فيه كما ذكر في التبصرة ويذكر ويراد
به الاستواء قال الله تعالى واستوت على
الجودي اى استوت السفينة عليه كما ذكر
في غير موضع ويذكر ويراد به الاستعلاء يقال
استوى فلان على بلد كذا اى استولى عليه
ومنه قول الشاعر في حق بشر بن مروان
قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق
والمشهور من بين هذه المعاني هو الاستقامة خوف الغلط
كما ذكر في شرح الصحائف وكذا العرش يذكر
ويراد به الخلق المحفوف بالملائكة الذي هو اعظم
المخلوقات ويذكر ويراد به الملك ومنه قوله

اذا ما بنى مروان زالت عروشهم
وأودوا كما أودت إياد وحمير

وقوله عروش تفانوا بعد عز وأمنهم
هووا بعدما نالوا السلامة والغنى

من التبصرة وقوله في نعمان بن المنذر
قد نال عرشا لم ينله نائل
جن ولا انس ولا ديار

والاراد الملك من الصحائف واذا كان النص محتملا لهذه المعاني فلا يكون حجة قاطعة اذ الاحتمال ينافي القطع على انا نقول الترجيح هنا بمعنى الاستيلاء والملك وذلك لانه تعالى مدح نفسه بالاستواء والاستواء اذا استعمل للمدح يفهم منه الاستيلاء بشهادة قوله قد استوى بشر على العراق لان الاستواء في العراق بمعنى التمكن والاستقرار لا يتحقق بين الامير بل شاركه فيه كل دني وحقير والمدح انما يقع بصفة تمتاز بها الممدوح عمن لا يدانيه ولا يمنعه ويتحقق من بين الاوراد فلا بد من ان يفهم منه القهر والاستيلاء باعتبار انه اشرف معاني الاستواء والليق بمقام المدح فلان يفهم منه ذلك مستعملا في مدح الله تعالى اولى واحرى فيثبت ان الترجيح للاستيلاء وذكر في الصحائف وقيل معناه انه استوى وليس بجيد

اذا اريد به الاستيلاء يلزم منه الاستيلاء بعد المغالبة وهي في حق الباري تعالى محال

رد الكعبة

لانه يلزم من ان يتبين ما كان متوليا ثم صار متوليا وفيه
نظر لان الاستيلاء من القدرة كما ذكره المصنف
في مبدا الكتاب حيث قال ولان الاستيلاء الناشي من القدرة
على المحل حالا ومآلا ورد على محل مباح فيستقل
سببا للملك وحينئذ يلزم على قوله ما ذكره في الصحائف
ان لا يكون متصف الباري تعالى بالقدرة جل
ازلا وليس كذلك والحاصل ان كل لفظ بمعنى
اذا اضيف الى شيء يحمل على ما لا يستحيل على ذلك
الشيء ويرد على ما يستحيل عليه سواء اضيف الى
الخالق او الى المخلوق الا ترى ان التعجب من
استعظام الشيء مع الجهل بسببه فاذا اضيف الى
الله تعالى كما في قوله بل عجبت فيمن قرا بضم
التاء يفهم منه الاستعظام لا غير وايضا ان المجيء
والاتيان من الانتقال من مكان الى مكان
فاذا اضيف الى زيد وعمرو مثلا وقيل جاءني زيد واتاني
عمرو يفهم منه الانتقال من مكان الى اخر واذا اضيف
الى ما لا يتصور فيه الانتقال حقيقة كقوله اتاني هواها
قبل ان اعرف الهوى يفهم منه الظهور دون الانتقال
واذا ثبت هذا فنقول حمل الاستواء على الاستيلاء رعاية
الارادة بثبوتها من الاصل جيل لكمال العلم والحكمة على
تحققها من الله من غير سابقة جهل وشبهه هذا
اذا كان النظر الى لفظ الاستيلاء اما اذا كان النظر
الى كلمة ثم في قوله تعالى ثم استوى على العرش حيث الذي
كما ذكره في شرح الصحائف فنقول التراخي في تعلق الاستيلاء
بالعرش فلا يلزم منه انه تعالى لم يكن مستوليا بل يلزم ان يكون
الاستيلاء لم يكن متعلقا بالعرش ثم صار متعلقا به وان قال

في

معنى التعجب

صار مستوليا

لان التعلقات مسبوقة بعضها بالبعض بحسب حدوث المحدثات
حدوثها فيلزم ما ذكرناه بالضرورة الثلث الباري تعالى
خلق المخلوقات بعضها بعد بعض وهو ظاهر بالنسبة
الينا فان الابن موخر عن الاب في الوجود وكذا
في ملكوت السموات والارض الا ما جاء في السفر الاول
من التورات ان الله تعالى خلق جوهرا فنظر
اليه نظر الهيبة فذابت اجزاؤه وصارت
ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السموات وظهر
على الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها
الجبال كذا نقل الامام في المحصل وهذا يدل على
الترتيب والتراخي مع ان احدا لا يستبعد ان
يقول انه لم يكن خالقا ثم صار خالقا الا من كان يعزل
منه كما سيجي انا الله تعالى على انه قد ذكر في تفسير
المير مقابك كفت انه رايت تقدم وتاخر هست
يعني كه بيش ازانك خلقت اسمان وخلقت زمين
ازلي اورا بر عرش استوى بحال وحنين ايدل
الاية على انه تعالى لم يكن مستوليا على العرش ثم
صار مستوليا عليه فوكر وقد تمسكت المجسمة
بظواهر النصوص والاخبار التي وقد تمسك المجسمة
في اثبات مذهبهم الباطل بظواهر الايات والاحاديث
الدالة على الجهة والجسمية والجواب عنها كلها ان
الظواهر النقلية اذا تعارض القواطع العقلية

كما ذكره الحكماء من ان الزمان [illegible]
[illegible]

وذلك بوجهين الاول ان النقليات محتملة للنقل
والمجاز والاشتراك والحذف والاضمار والتخصيص
والنسخ وخطاء الرواة في نقل المعاني المفردات
والتصريف والاعراب والتقديم والتاخير فتقبل
التاويل بخلاف العقليات الثاني كون النقل
حجة موقوف على العقل لكونه موقوفا على ما يتوقف
على العقل من معرفة وجود الباري تعالى وكونه عالما
مختارا ومرسلا للرسل ومعرفة المعجز وثبوت النبوة
فلو رجح النقل وقدح في العقل يلزم القدح
فيما توقف على العقل فيلزم القدح في النقل
واذا كان كذلك فلا يحتاج الى جواب اخر
سوى طريق التاويل مع ان الراسخين في العلم
اولوها بما يليق به تعالى وقالوا المراد بقوله تعالى
وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله ثبوت
الوهيته فيهما لا ثبوت ذاته كما يقال فلان امير
في بخارا وسمرقند فانه يراد به ان امارته فيهما
لا ذاته وهذا لانه يستحيل ان تكون ذاته في السماء
والارض ولا يستحيل ان يكون الربوبية والالوهية فيهما
كذا ذكر في الاعتماد والاعتماد عليه ان الدليل
الاستحالة من حيث انه واحد في مكانين اذ
الاستحالة حينئذ انما يلزم ان لو كان فيهما
دفعة واحدة اما لو كان على سبيل البدل فلا

العقل

ولن ابد

وان اريد به الاستحالة من جهة انه واحد في مكانين
اذ الاستحالة حينئذ انما يلزم لو كان الارض والسماء
من الاماكن والتمكن في المكان محال على الله تعالى
فهذا اول المسئلة فالاوجه من الايراد بطريق المنع
بان يقال في التمسك لهم بالاية لا اذا ثبت ان الاية
لا تحتمل الا ثبوت الالوهية ولا نسلم ذلك وقالوا
في قوله تعالى ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم
سميع لمقالتهم بصير بافعالهم يعلم ذلك ولا يخفى
عليه وقوله ولتصنع على عيني اي على رؤيتي
مني وقوله تعالى تجري باعيننا قيل المراد به
العيون لانه تعالى قال ففتحنا ابواب السماء
بماء منهمر وفجرنا الارض عيونا وقوله تعالى وجاء
ربك اي امر ربك وقوله تعالى ونحن اقرب اليه
من حبل الوريد اريد به السلطان والقدرة وقالوا
في قوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب ان الله تعالى
جعل ديوان اعمال العباد في السماء والحفظة من
الملائكة فيها فيكون ما رفع فقال اليه لانه امر بذلك
كما قال ابراهيم عليه السلام اني ذاهب الى ربي اي
الى الموضع الذي امرني ربي ان اذهب اليه وكما قال
ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله وقالوا في قوله تعالى
ان الذين عند ربك يعني الملائكة المراد منه قرب المكانة
لا المكان كما قال لموسى عليه السلام وكان عند الله
وجيها وكما قال ان الدين عند الله الاسلام اي في

الحق الذي له منزلة عند الله تعالى من الاديان وقالوا
المراد من الوجه في قوله تعالى فثم وجه الله وفي قوله تعالى
الا ابتغاء وجه ربه الاعلى الرضا وفي قوله عز اسمه
كل شيء هالك الا وجهه الذات كقولهم اكرم الله
وجهه اي ذاته ولذا قال ابو يوسف رح الحلف
بوجه الله تعالى يمين لان الوجه يذكر ويراد به
الذات قال الله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال
والاكرام وقال ابو حنيفة ومحمد رح ليكون يمينا
فانه من ايمان السفلة اي الجهلة الذين يذكرونه
بمعنى العضو كذا في المبسوط هكذا اولوا الايات
المشعرة بالجسمية والتمثل وكذا اولوا الاحاديث
الناطقة بها كقوله عليه السلام لبيك وسعديك والخير
كله في يديك وقوله عم قلوب العباد بين اصبعين
من اصابع الرحمن فقالوا المراد من اليد القدرة
ومن الاصبع النعمة اي نعمتي الخوف والرجاء
ذكره في شرح الصحائف اذ اليد في اللغة جاءت بمعنى
القدرة واليدان قدرتا الابداع والايجاد وكل اثر
يصدر من القدرتين فهو كاصبع منهما فالخوف والرجاء
يحصل في قلب العبد من القدرتين كاصبعين والاصبع
آلة التقليب والله تعالى يقلب قلوب العباد
بين الخوف والرجاء فلهذا سماهما اصبعا واذا ثبت
فساد القول بانه متمكن في المكان يثبت فساد
قول البخارية ومولئة بكل مكان بالذات وقول
المعتزلة انه بكل مكان بالعلم والقدرة دون الذات

العضو

سافهن

ذكره
٤٣
مكان د

تناقض باطل وذلك انهم يقولون انه تعالى عالم لا بذاته
وعلمه ذاته كما يجي وكان قولهم انه متحرك بالعلم لا
بذاته لقولهم انه متحرك من كان بذاته لا بذاته وهذا
تناقض بين قوله ومذهب السلف الا اخره السلف
جمع سالف وهو الماضي وفي الشرع اسم لكل
من يقلد مذهبه ويقتفى اثره في الدين كابي حنيفة
واصحابه رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فانهم سلفنا
والصحابة والتابعون سلف لابي حنيفة واصحابه
كذا نقل صاحب الانفع من الامام بدر الدين
والخلف بازائه واذا عرفت هذا فنقول لاهل
السنة في مثل هذه الايات والاحاديث طريقان
احدهما قبولها وتصديقها وتفويض تاويلها الى
الله تعالى مع تنزيهه عن التشبيه والحدوث وهي
طريق السلف اي الصحابة والتابعين ورجال الائمة
كما ذكر في شرح الصحائف والطريق الثاني
هو طريق المحققين المتاخرين من اصحابنا وهي
قبولها والبحث عن تاويلها على وجه يليق بذاته
المقدسة بشرط ان لا يخرج عن حقيقة اللفظ
لغة ولا يقطع القول بكونه مراد الله تعالى والا فليتبوء
مقعده من النار ودليل السلف قوله تعالى وما
يعلم تاويله الا الله لان الوقف واجب على الله
تعالى ويكون قوله عز من قائل والراسخون
ابتداء ويقولون امنا خبره لا على قوله
والراسخون في العلم كما ظن قوم من جره
الى ان ظاهر الاية هذا لان الظاهر ان الراسخين

معنى السلف
مذهب السلف في التاويل

حيث لا وليقولون امنا جزء الثانية تواتر عن عبد الله بن
عباس رضي الله عنهما ان الوقف على الله الثالث جاء في مصحف
ابي رضي الله عنه هكذا وما يعلم تاويله الا الله ويقول الراسخون
في العلم امنا الرابع المكتوب في مصحف عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
هكذا ولن تاويله الا عند الله والراسخون عطفا على الكلام لوجوه
فلما رفع علم ان ابتداء والخلف لن يقولوا العلم اعتراف
مطابق مع الجزم ونفي هذا المجموع لا يوجب نفي جميع اجزائه
لجواز انتفاؤه بانتفاء الجزم والنفي ويكون مطابقا
وايضا جاز ان يكون المراد انه لا يعلم الغير
ابتداء بل بالهام الرب كما في العلم بالغيب
كذا ذكر في شرح الصحايف قوله ان ما فوقها
لي مذهب السلف نصدق الايات والاخبار
المتشابهة لي معانيها فان قلت لا تصديق
لا يمكن بدون التصور والتحصيل معنى
المتشابهات فكيف نصدق فيها قلنا نجيبه
بان لها معاني في نفس الامر فانها الفاظ
موضوعة مستعملة لا فائدة معناها ولكنا
لا نعلم ما هو مراد الله تعالى على التعيين فنصدق
المجمل ولا نعتقد حقيقة المعلوم ونتوقف
في المجهول الى وقت البيان ليدل لزم
ان كان لما علم مجي الرسول من الله تعالى

يقولون امنا
بربنا الراسخون
دون الجزم كان
الراسخون حر

في
تعلق بالغيب

وحركة

وصولكم نعوذ بالله منه فان قلت قد ذكر في الكتب
المعتبرة المشتهرة حكم المتشابه التوقف فيه ابدا فكيف
يصح قولكم الى وقت البيان قلت المراد بالابد
هنا جميع ايام الدنيا تحقيقا للابد كما ذكر في
شروح تلك الكتب ومرادنا بوقت البيان
يوم القيمة فلا تنافي قوله ونفوض تأويلها الى
الله تعالى التفويض كار بكسى سپردن وباز گذاشتن
ومنه افوض امري الى الله وفي الصحاح فوض
اليه الامر اي رده اليه والتأويل ههنا صرف
اللفظ المتشابه الى بعض محتملاته على سبيل
الاحتمال لا على سبيل القطع فهو
التفسير المنهي عنه بقوله عليه السلام من فسر القرآن
برأيه فقد كفر اي من قطع على مراد الله تعالى
في المتشابه برأيه فقد كفر وهذا فيما اذا
احتمل تأويلا واحدا يجب القول به
قطعا ولكن احتمل وجوها من التأويلات
الصحيحة فالحاصل انه اذا احتمل تأويلا
واحدا يجب القول به قطعا ولكن احتمل
وجوها من التأويلات الصحيحة لا نقطع
على واحد منها عينا بل نحتمل على ان ابهام
لان المراد بعض تلك الوجوه لا الظاهر لئلا

الزاهد

ذكر في شرح المنار فان قلت لما ذكر الامام بعض الكلمات عن ابن عباس
الزاهد في تفسير قوله تعالى الم ذلك الكتاب عن ابن عباس
وعبد الله بن مسعود والسدي والضحاك والشعبي رضي الله عنهم
اجمعين معنى كونها الى من انا والالف من الله واللام من اعلم
انا الله اعلم كنت من خلالي دانا ترى من تأويل حديث مرضي
وسنذكره اذا انك عادت عن [illegible] كلام الكلمتي بحرف
بسنده كتبه اجمال او اختصار اذا قال الشاعر قلنا قلت لها قفي
فقالت في قاف لي وقفت انا ووقفت بقاف بسنده
كما اذا عرفت هذا فنقول لما ذكر فقهاء تفاصيل سنده
~~كما اذا عرفت هذا الى ما ذكر فقهاء~~ المتشابه
الم يا ذكر فكيف يصح قوله ومذهب السلف ان نعتقد حقيتها
ونفوض تأويلها الى الله تعالى قلت قيل المقطعات
ليست من المتشابه بل هي من جنس التكلم بالرمز فيحتمل التأويل
ويقبل تلك تأويلات تحتمل ظاهر الكلام لغة والاشارة
العقل والشرع كذا نقله شارح البزدوي من شرح التأويلات
وعلى هذا يجيب عن السؤال المذكور بانه فاما على قول من قال
انها من المتشابهات التي لم يطلع الله على الخلائق الآخر
منهم بانه ذكر الكلام فيها ورد على خلاف موجب الخطاب

الوجه

ولم ينقل عن احد منهم تأويل اللوح والبد [illegible]
يزجرون عن ذلك حتى قال الكمال ابن الهمام [illegible]
للرجل على الوسن الذي [illegible] عن مجهول والتكليف من غير معقول
والايمان بما وجب والشك فيه [illegible] والسؤال عنه بدعة

هامه

وكذا ذكر في شرح البزدوي ان ما ذكرتم من المتشابه فهو
بمعزل منه فان المقطعات يتأدى المقصود منها

عن التفاد وهو كما ذكر في شرح المواقف فان قلت التمكن
يستلزم الجهة فيلزم من نفي الجهة نفي التمكن فما الحاجة الى ذكر
التمكن ثانيا وهلا سماه مخصوصا قلت ذكر في التصريح ان بين
السلف اختلافا في الالفاظ التي يطلقون ههنا بعد ذكر ذلك
اختلافا في العبارة دون المعنى فقال بعضهم انه تعالى ليس
بمتمكن في مكان وقال بعضهم ليس بمتحيز بجهة فالمصنف رح
نفي الجهة والتمكن جميعا تارة بنفي الجهة واخرى بنفي التمكن
جمعا بين الفاظ المشايخ وطرقهم للتبرك والتاكيد ولما
ذهب المشايخ اليه حذرا للشبه عند الخصم قوله
ومن ثم قيل السلم واشار الى الحكم بان طريقة السلف اسلم
وطريقة الخلف احكم لكن لا نقل ليس هو قول مطلق عن بعض
الائمة في كتاب والمتعلم حيث قال وليس لاحد التوقف
لشيء يحمل على احد مذهب بل يقول كما يعتقد اليه حين
ميل عن كلا الطريقين فقال طريقة السلف اسلم وطريقة
الخلف احكم يعني التسليم اسلم للعوام الذين لا يحتمل
عقولهم دقائق الكلام حتى لو سالوا عن هذه الايات
والاخبار المتشابهة ونحوها في طلب الجهة تاويلها
زجروا عنه كما فعل مالك ابن انس رح حين سئل عن قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى فقال الاستواء معلوم والكيفية
مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة وان
طرق الراسخين في العلم والمتبحرين في دقائق المعاني
البحث والاجتهاد في طلب المراد ايضاح فالمطلب الى انظار
ومن استنباطه وقد وقع لعبد نقلا كثيرا من اهل السنة على ذلك

ولذا الذين قولهم في المتشابه فانه مراد المتكلم على السامع لو توهم التعارض ظاهرا بين الدليلين السمعيين المتناقضين بالمقطعات فانهما من المتشابهات ولكن حققت عن التعارض صح

العالم م

قال م

حتى صنفوا في تاويل هذه الاخبار كتبا مفردة وشرح الفا
المبين التفسير زيادة بيان المتشابهة بما فيه مقنع فليطلب من هناك
لكن الاذكرنا فيه الكفاية وانما اشتغلوا بالتاويل مع كون
مراد الله سبحانه لما فيه من الزام اهل البدع والاهواء الذين
ظهروا بعد انقراض زمان السلف وابطال تمسكهم بالمتشابهات
في اثبات مذاهبهم الباطلة ولان الاخبار طريقة الخلف احكم كما
ذكر في شرح البزدوي لصاحب العلم الكاهي قوله حاز بان العالم
حي الى اخره لما فرغ من بيان الصفات التي سلبها
عن الله تعالى وتنزهه عنها في بيان ما وجب علينا
اثباته واخر ذكر الكمالات عن النقايص مع كونها
اشرف لانها بالنسبة الى النقايص كالمركب بالنسبة
الى البسيط ولان سلب النقيصة لا يدل على
شي اخر من الكمالات فان كونه ليس بجوهر ولا عرض
لا يدل على انه قديم عالم وكذلك بخلاف صفات
الكمال فانها تدل على انتفا شي من النقايص
اذ العالم يدل على انه ذات ثابت له العلم ويدل على انتفا
صفة الجهل عنه ايضا وعلى هذا ولهذا كان كذلك
فاخر صفات الكمال في الذكر وقال صانع العالم حي عالم
قدير سميع بصير مريد الى غير ذلك من صفات الكمال
لكونه متصفا بها فيمكن تسجيلها والظاهر يون من المتكلمين
زعموا ان لا صفة لله تعالى وراء السبعة او
الثمانية ذكر في شرح الصحايف ذهب اكثر
المتكلمين الى ان الصفات لله تعالى وراء السبعة

او الثمانية

فصل

وجب ص

شرح ص

أو الثمانية وهي الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر
والإرادة والكلام والثامن البقاء وزعموا أن
الوجود عين الذات وجعلوا باقي الصفات بعضها راجعة
إلى تلك الصفات وبعضها إلى الإضافيات أو السلوب
فقالوا المحبة إرادة الثواب فهي راجعة إلى الإرادة
والرحمة الإنعام على العباد وقال الأشعري الرحمة هي
إرادة الإنعام فرده إلى الإرادة والرضا إن فسر
بإرادة إكرام المؤمنين فهي من قسم الإرادة وإن فسر
بترك الاعتراض فهي سلبي وإذا كان كذلك خصص المحقق
هذا السبعة أو الثمانية بالذكر فإن قلت قوله
إلى غير ذلك عام يتناول غير السبعة والثمانية وإن
كان ذلك من العدميات فليتعلق تعالى أنه خصص الوجوديات
الحقيقية بالذكر قلنا نعم ولكن قوله من صفات الكمال
يوجب تخصيصه بما ذكرنا في شرح الصحائف والمتكلمون
يطلقون الصفة على الوجودي ويسمون العدميات
نعوتا فيجعلون العلم صفة والغنى نعتا وذكر في
متن الصحائف ويسمي الوجوديات صفات الإكرام
والعدميات نعوت الجلال وبهذا فسر قوله تعالى
ذو الجلال والإكرام فثبت أن قوله من صفات الكمال
يخصص قوله إلى غير ذلك فلا ينصرف إلا إلى الكلام
والبقاء وأثبت عبد الله بن سعيد القدم صفة
وراء البقاء كما ذكر في المحصل وأثبت الأشعري

فهي من الإضافيات
إذ الإنعام على العباد
نسبة بين الله تعالى وبين
العباد

ف

الید صفة غیر القدرة وما بین حقیقتها ولکذا العین
للوجه صفة وراء الوجود وما بین ور الاستواء غیر السبعة
والثمانیة وما بینه واثبت القاضی ابو بکر ثلثة اخری
وهی ادراک الشم والذوق واللمس فان اراد بذلک
العلم بتلک المدرکات فلکل حق ظاهر اما اذا اراد
ادراکا مغایرا فذلک بعید لما عرفت ان هذه الثلثة
دون السمع والبصر لکونها غیر مشروطة باللمس ولم یثبت
ابو سهل الصعلوکی بحسب کل معلوم علما وبحسب کل مقدور
قدرة وعند غیره علمه المتعلق بالاشیاء علم واحد وقدرته
علی الاشیاء قدرة واحدة هذا ما ذکر فی شرح الصحایف
واثبت ابو اسحق الاسفراینی صفة توجب الاستغناء
عن المکان واثبت عبد الله بن سعید الرحمة والکرم
والرضا صفات وراء الارادة والاتصاف انه
لا دلالة علی ثبوت هذه الصفات ولا علی نفیها
فیجب التوقف کذا ذکر فی المهمات اعلم انهم قد
اختلفوا فی معنی الحی فذهب الفلاسفة وقوم من
المعتزلة الی ان الحی هو الذی لا یمتنع ان یکون عالما
قادرا والجمهور من اهل السنة وغیرهم ذهبوا الی انه
صفة قائمة لاجلها یصح ان یعلم ویقدر والقادر
هو الذی ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل والسمیع من السمع وهو صفة تدل
~~علی الصفات الکاملة لا بعد صدورها عن فاعلها~~
~~وهی غیر صادرة فی الازل والابد المتعلقات~~
به الصوت والکلام والسمع بصیرة ایضا عن الاجابة
کذا فی التاتارخانیة وغیره م

مشروطة باللمس وبهذا خارج الکیف المنزلة هذه الثلثة صح

اختلفوا فی معنی الحی

ان شاء فعل

الحیة

سمع الله لمن حمده ولهذا البصير في اسماء الله تعالى فمعناه
الذي لا يحجب عنه المشاهدات ويرى ضمائر الخفيات
بلا آلة ولا ادوات من الملخص لنقاد ومباين ان كان الامر في
معنى المريد ان شاء الله تعالى فان قلت لم قدم الحيوة
على العلم قلت السؤال دوري وان سلم انه صحيح
فنقول الحيوة شرط العلم والقدرة وغيرهما كما عرف في موضعه
والشرط مقدم على مشروطه طبعا فقدمه وكذا قال فان قلت
لم قدم العلم على القدرة وليس بين القدرة والعلم
ترتيب طبيعي كما ذكر في شرح الصحائف قلنا نعم
ولكن تعلق القدرة بالمقدور مشروط بكون المقدور معلوما
اولا فلذا قدمه عليها وقدم السمع على البصر ليوافق قوله
تعالى وهو السميع البصير وانما لم يقدمه على العلم وان
كان الاولى جمعا للسميع العليم دون العكس لان العلم
اعم واشرف وانما اخر الارادة لان العلم سابق على
الارادة لان الفاعل ما لم يعلم لم يرد وانما قدم القدرة
على السمع والبصر لانها اعم تعلقا منهما لان السمع لا يتعلق
الا بالمسموعات والبصر لا يتعلق الا بالمبصرات بخلاف
العلم والقدرة ولان الحي العالم يجب بمباشر القدرة
لا السمع والبصر فلذا قدمهما عليهما والكل حسن بلا
والدليل على ثبوت هذه الصفات نذكره بعد ان
شاء الله تعالى قوله وقالت الفلاسفة الى آخره
اعلم ان هنا دعاوي احدها انه تعالى حي عالم الى
آخره وقد صرح بذلك كما رايت وثانيها انه يصح
اتصافه بهذه الصفات اي يجوز اطلاقه عليه تعالى

ف

فيقال انه حي عالم الى اخره واشار اليه بقوله وقالت
اي قالت الفلاسفة والباطنية والقرامطة والملاحدة
وجهم بن صفوان وابو العباس ان كل اسم يجوز
اطلاقه على الخلق لا يجوز اطلاقه على الخالق بل
لا يجوز اطلاقه على الله تعالى حقيقة فلا يقال انه
تعالى موجود وشيء وحي وعالم وقادر والا يلزم المماثلة
بينه وبين خلقه وهي منتفية وذلك لان المماثلة
عندهم تثبت بالاشتراك في مجرد التسمية والوصف
العام فلو وصف الباري تعالى بما وصف به الخلق
واطلق عليه ما اطلق على خلقه لثبت المماثلة
بينه وبين خلقه قوله وهو باطل اي ما ذكره
الفلاسفة وهو ان المماثلة بين الشيئين تثبت به اي
بالاشتراك في مجرد التسمية باطل لانها اي لان
المماثلة لو ثبتت به اي بالاشتراك في مجرد التسمية
والوصف العام حتى الوجود والشيئية والجوهرية والوضعية
واللونية لتماثلت المتضادات فيكون العجز مثلا
للقدرة والموت للحيوة والعلم للجهل والسكون
للحركة والشيب للسواد واللازم منتف فالملزوم مثله
اما الملازمة فظاهر واما انتفاء اللازم فلا ريب فيه
والا لبطل تقسيم العقلاء وارباب اللسان الاشياء
الى الضد وغيره لكنه صحيح باتفاق العقلاء فيبطل
المماثلة بين الاضداد وهو المطلوب ثم قوله
لا اطلق على الحق حقيقة اشارة الى انه يجوز اطلاقه
مجازا عندهم كما ذهب اليه ابو العباس في احدى الروايتين

عن

كذا ذكر في التبصرة قوله وله حيوة وعلم الى آخره
تنصيص على الدعوى الثالث من الدعاوى المذكورة
اي الصانع تعالى حي وله حيوة قائمة به فان قلت قال
الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رح ان الله تعالى
عالم بذاته قادر بذاته وهو رئيس اهل السنة والجماعة
فينبغي ان لا يغير المصنف عبارته الى قوله حي وله حيوة
الى آخره قلت انما غير عبارته اقتداء بالاصحاب
فان اصحابنا رح تركوا هذه العبارة كما ذكر في الكفاية
وانما ترك الاصحاب عبارة الشيخ لانها بظاهرها
تدل على نفي الصفات فتكون فاسدا من هذا الوجه
والمسئلة الاعتقادية مما يحترز فيه عن الفساد بقدر الامكان
لان التساهل فيه يفضي الى فساد الاعتقاد فيوقع في الضلال
والشيخ مع كمال تدينه وتورعه لا يحترز عن تسمية
مذهبه بمصنفاته فانه اثبت الصفات في جميع مصنفاته
واقام الدلائل لاثباتها وازاحة شبهها تمهيد فيها كما
ذكر في التبصرة وانما اراد بذلك دفع وهم المغايرة
وهو الحج الى الاحتراز عما هو فاسد ايضا فيكون من
غاية التدين ونهاية التقوى ثم اعلم ان التاركين
لعبارة الشيخ قد اختلفوا في العبارة فقال بعضهم
هو عالم بعلم قادر بالقدرة وامتنع بعضهم عن هذه
العبارة كيلا يوهم ان العلم والقدرة كالالة له كما
في قولهم كتبت بالقلم وقطعت بالسكين فقالوا عالم
وله علم اي كائن له فاخذ اشتقاق هذه الصفة
وهو موصوف بهذه الصفة بطريق الحقيقة من الازل
الى الابد وكذا قالوا في باقي الصفات فلذا اختار
المصنف رح عبارة الشيخ وقال صانع العالم حي وله حيوة

حي بذاته م

ق

الابد

الى آخر ما ذكره في المتن واعترفت المعتزلة بانه تعالى حي
عالم قادر سميع بصير مريد متكلم ولكن انكروا وجود
هذه الصفات وقيامها بذات الله تعالى الا الكلام
والارادة والافعال كما ذكره في البداية فقالوا انه تعالى
عالم بلا علم قادر بلا قدرة سميع بلا سمع بصير بلا
بصر وهذا قول باطل ومذهب لا يسلكه احد الا
من سفه نفسه اي ربما حتى لجهم بن صفوان الترمذي
حكي عنه انه كان يجلس يوما يدعو الناس الى هذا
المذهب وحوله اقوام كثيرون اذ جاء اعرابي ووقف
حتى سمع مقالته فاراد الله تعالى ابطال مذهبه فانشأ
يقول الا ان جهما كافر بان كفره ، ومن قال يوما قول جهم فقد كفر
لقد جن جهم اذ يسمي الهه ، سميعا بلا سمع بصيرا بلا بصر
عليما بلا علم رضيا بلا رضا ، لطيفا بلا لطف خبيرا بلا خبر
ايرضيك يا جهم بان قال قائل ، ابو لك امر ذو خطر بلا خطر
مليح بلا ملح بهي بلا بها ، طويل بلا طول يخالفه القصر
عليم بلا علم وفي بلا وفا ، فبالعقل موصوف وبالجهل مشتهر
جواد قوي بلا القوى ، كبير بلا كبر صغير بلا صغر
اما جا ترى امر هجا بينه ، وهذا الكفار في الله بالحق السير
فانك شيطان لعين لقومه ، تغيرهم عما قريب الى سقر
فالهمه الله تعالى حقيقة مذهب اهل السنة والجماعة
واراه بطلان مذهبه فرجع كثير من الناس ببركة
ابياته وكان عبد الله بن المبارك رح يقول ان
الله تعالى بعث الاعرابي مرحمة لاولئك فيجب على
كل واحد ان يتعلم مع هذه الابيات لاولاده وعبده

حرم

بلا جرم

قصده

كذا ذكره الامام العلامة جميل الملة والدين في حاشيته البزدوي وروي عن جهم ايضا انه كان يقول ان الله تعالى لم يكن عالما في الازل حتى خلق لنفسه علما فصار عالما وفي الكفاية عنه روايتان وحكي عن جماعة من الروافض ان الله تعالى لم يكن عالما سميعا بصيرا حتى خلق لنفسه علما وسمعا وبصرا كذا ذكره في التبصرة قوله لان المماثلة تثبت عندهم اشارة الى القاعدة تبتني عليها مذهب المعتزلة في هذه المسئلة وبيانه ان المماثلة بين الشيئين تثبت بالاشتراك في اخص الاوصاف سواء اشتركا في غيره من الاوصاف او لا مثاله العلم له اوصاف ثلثة الوجود والعرض والعلم فالوجود اعم اوصافه والعرض اوسطها وكونه علما اخصها فكل علم يماثل علما اخر عندهم باعتبار كونه علما سواء اشتركا في سائر الاوصاف بان يكون كل واحد منهما موجودا وعرضا وحادثا كعلم زيد بالنسبة الى علم عمرو او لم يشتركا فيها بان يكون احدهما قديما والاخر حادثا كعلمنا بالنسبة الى علم الله تعالى ومن هذا امتنعوا عن القول بثبوت هذه الصفات في حق الله تعالى لئلا يلزم المماثلة بينه وبين المخلوقات قوله ومن فاسد اي الاصل المذكور للمعتزلة فاسد فان القدرة على حمل من واحد يماثل القدرة على حمل ماءة امناء

الماثلة عندهم

في كونها قدرة فيكون مشاركا لها في اخص اوصافها
فلو كان الامر كما زعمت المعتزلة للزم ان يكون هاتان
القدرتان متماثلتين وليس كذلك والخصم ان منع ذلك
التالي قوله وعندنا هي اى المماثلة تثبت بالاشتراك
في جميع الاوصاف حتى لو اختلف الشيئان في وصف
لا يثبت المماثلة بينهما لان المثلين عندنا ما يسد
احدهما مسد الاخر وينوب منابه او يجوز على
احدهما من الاخر ما يجوز على الاخر على حسب
الاختلاف واذا كان كذلك لا يجوز ان يكون علمنا
مماثلا لعلم الله تعالى وكذا القدرة والحياة وغيرهما
لعدم الاشتراك في جميع الاوصاف لان علمنا عرض
محدث جائز الوجود والعدم غير شامل للمعلومات
اجمع الاوصاف لان علمنا عرض محدث وهو ضروري
واستدلالي وعلمه تعالى خلاف ذلك وكذا غيره من
الاوصاف فاذن لا مماثلة بين صفاته وصفات
الخلق وهو المطلوب قوله كيف وقد
قال الله تعالى يعني كيف لا يكون له العلم
والقدرة وغيرهما من الصفات وقد اثبت
الله تعالى لنفسه العلم حيث قال تعالى ألم يعلموا
ان الله يعلم وكذا نص على غيره من الصفات
كما نطق به القرآن فالله تعالى اثبت لنفسه
الصفات والخصم انكر ذلك وفيه من

التالي
المماثلة عندنا

لا اوصاف هو

على هو

لا يكون له العلم
والقدرة كما هو
وغيرهما

الفساد فافهم ولقائل ان يقول المعتزلة انكرتم كونه
عالما وله علم لا كونه عالما والآية غير ناطقة بما انكرتم
غير انكم تستبعدون هذا القول وتقولون كيف يتصور
العالم بدون العلم وهذا الاستبعاد حق ولكن لا
يتضح حقيته الا من حيث العقل اما النقل فلا
يدل الا على انه عالم قادر ونحوهما ويمكن ان يجاب
عنه بانه جاز ان يكون مراده من ايراد هذه الآية
هو الاحتجاج على من انكر اطلاق هذه
الصفات على الله تعالى لا على المعتزلة ولا يقال
الاستعمال يحتمل ان يكون مجازا ولا نسلم
ان الفلاسفة فينكر اطلاق هذه الصفات على
الله تعالى بطريق المجاز كيف وقد بينا الاشارة
اليه لانا نقول الاستعمال دليل الحقيقة الا اذا دل
الدليل على خلافه ومن ادعى ذلك فعليه
البيان وما ذكره من الدليل فقد مر الجواب
من قبل وان كان حسن بديع قوله
ولان الافعال المحكمة الى اخره دليل على حقية
مذهب اهل الحق وبطلان مذهب المعتزلة اي لان الافعال
المحكمة كما دلت على الصانع دلت ايضا على ان الفاعل

ف
الاستعمال دليل
الحقيقة

الذي صدر عنه هذه الافعال موصوف بهذه الصفات
وهذه الصفات ثابتة له قائمة بذاته لان من
ترقع نسج ديباج منقش او بناء قصر عال ممن ليس
له حيوة وعلم وقدرة تنازع العقلاء الى تسفيهه
وعناده ولما كانت الافعال المحكمة دلت على
هذه الصفات كما دلت على وجود الصانع تثبت هي
كذلك ثم اعلم ان قوله الافعال المحكمة دلت على
هذه الصفات يحتمل ان يراد به الدلالة على كل
واحد بدون واسطة ويحتمل ان يراد به الدلالة
على البعض بغير واسطة وعلى البعض الآخر
بواسطة ذلك البعض لان بعض اصحابنا ذهب
الى ان الحيوة كانت من مدلولات العلم
والقدرة لا من مدلولات الفعل وعند
بعضهم هي من مدلولات الفعل ايضا
كما ذكره في التبصرة واذا كان كذلك
والنص من المصنف جاز ان
يراد به احد المذكورين من

ما ورد على اثبات الصفات

غير تعيين فان قلت هذه الافعال لا تدل على الصفات
المذكوره الا بعد صدورها عن فاعلها وهي غير صادرة في الازل

الصفا

والالتنوير المعقولات

الازلية وهو محال فلا تدل عليها ابه وهو المطلوب قلنا هذه
من الصفات تدل على حدث سبق وجاز هذه الصفات
في الفاعلة والحاسب على لم يزل هو الازل فدلت عليه
وهو المطلوب فان قلت لو كانت هذه الصفات
ثابتة في الازل لكانت باقية اذ القديم بناية الكلام
ولو كانت باقية فاما ان يكون باقية اذ القديم بقاء
او بلا بقاء فان كانت ببقاء لزم قيام العرض
بالعرض وهو خلاف مذهبكم وان كانت بلا بقاء يلزم
القاف المبني بشيء غير قائم به وهو محال عندكم ايضا قلت
كل صفة من هذه الصفات باقية ببقاء هو نفس تلك
الصفة فيكون علمه علما للذات بقاء لنفسه وكذلك
نبي الله تعالى بقاء له وبقاء النفس فيكون الله تعالى
باقيا به وهو بنفسه ايضا باقي ولا ينافي ان
البقاء اذا كان بقاء للذات يستحيل ان يكون
بقاء النفس لانه يودي الى حصول الباقية ببقاء
واحد وهو محال لحصول الموجودين بسواد واحد النا
لتوهم حصول باقيين ببقاء واحد انما يستحيل
اذا لم يكن احد الباقيين بقاء النفس كما في الاعراض
فان كل واحد من السوادين ليس بسواد لنفسه فاما اذا كان
احد الباقيين بقاء النفس ثم ليقوم بالباقي الاخر كان
كل واحد منهما باقيا لم يستحيل ذلك لانه لا يودي
الى قيام بقاء واحد بالاثنين وهو علة الاستحالة

وقال الاشعري صفاته باقية ببقاء ذاته فان بقاء ذاته
لله تعالى بقاء للذات وبقاء للصفات ايضا وبقاء
الذات وبقاء لنفسه ايضا انه ليس غير الذات بخلاف
الاعراض القائمة بالجواهر فانها غير الجواهر فبقاء
الجواهر لا يكون بقاء لها فلو غيره فاما في الغائب
فالصفات ليست اغيارا للذات فيكون البقاء القائم
بالذات بقاء لها لما بين بغير الذات الكل من الشرح
فان قلت الصفة لما لم تكن هي عين الذات فهي غير
الذات لا محالة كذلك فانه لما لم يكن عين الذات كان غيره
لا محالة والقول بثبات الاشياء المتغايرة
في الازل قول بالقدماء وهو مناف للتوحيد قلت
هذه المغايرة المذكورة ممنوع عنه وسيجيء بيانه ان شاء الله تعالى
ولئن سلم فنقول ان القول بالقدماء انما يكون منافيا
للتوحيد اذا كان قديم من القدماء قائما بذاته
موصوفا بصفات الالوهية ونحن لا نقول به بل نقول
ان الله تعالى قديم بصفاته والقديم القائم بالذات
واحد وله صفات الكمال وكل صفة قائم بذاته تعالى
وهي قديم على معنى انه ليس لوجودها ابتداء وهو موصوف
علمي و اذا ثبت انه تعالى عالم وله علم في الازل
فاعلم ان مراد اهل السنة منه انه تعالى عالم في الازل
بعلم ذاته وصفاته ويعلم ما وراء ذاته وصفاته مما يكون
ولئن كان معدوما بعد وجوده لدخول المعدوم تحت العلم
وقال هشام بن الحكم وسائر الروافض وهشام بن عمرو واصحابه من
المعتزلة لم يعلم بما وراء ذاته ازلا وكلما كان محدثا
العلم

شرح

فان قلت

في قول ان الله قديم بصفاته

العلم بالمعدوم محال وروى ابو الحسن الخياط عن جعفر
البغدادي رحمه الله من المتكلمين حكوا انه تعالى يعلم
الاشياء قبل حدوثها وهذا نص منه على جواز تعلق
العلم بالمعدوم وههنا بحث طويل فليطلب مع ما ذكرناه
من تقرير الاقوال من البحر قوله ويجوز ان يكون لله
تعالى صفات واسما لا نعرفها تفصيلا كما لم يتوسع عن بحث
الصفات فلذا اخره عنه وقالت المعتزلة لا يجوز ذلك
وشبهتهم انه لو كان له صفات لا نعرفها لا يتحقق معرفتنا
لذاته لان حقيقة المعرفة ان يتبين بها الشيء كما هو وانما
يحصل ذلك ان لو عرفناه بجميع صفاته ولنا قوله عليه السلام
انا اعلمكم بالله واخشاكم لله فدل انه تعرف من صفات الله
تعالى ما لا نعرفه وهو المطلوب قوله ولا يقال
اي اخره لما فرغ من اثبات الصفات شرع في بيان
احكام يتعلق بها اعلم انه لا يجوز ان يقال صفاته
تحل ذاته او ذاته محل صفاته لان الحلول هو السكون
والمحل هو المساكن والصفة لا توصف بالسكون فلا
توصف بالحلول فلا يوصف الذات بالمحل ايضا ومعنى
الحلول والمحل مذكور في الشرح ولان هذا القول يشير
الى التغاير فلا يجوز كما انه لا يجوز ان يقال صفاته معه

او فيه او مجاورة له حيث انها تستعمل في المتغايرات في الظروف
فان قلت يلزم علي هذا ان لا يقال ايضا صفاته قايمة
بذاته لانه تستعمل في المتغايرات ايضا كما يقال العرض
قايم بالجوهر وهما غيران كما سيجي قلنا سلمنا استعماله
في المتغايرات ولكن لا نسلم انحصار استعماله فيه الا ترى
انهم قالوا الجوهر قايم بنفسه مع ان الجوهر غير مغاير لنفسه
فان قلت او لاحد المذكورين فيقتضي عدم جواز القول
باحدهما ذكر في المتن لا بالكل وليس كذلك قلت احد
المذكورين نكرة وهي في موضع النفي فيقتضي عدم جواز
القول بالكل قوله ويقال صفاته قايمة بذاته فيه خلاف
الاشعري فانه لم يرض بهذه العبارة وقال ان علمه موجود
بذاته لما ان لفظة القيام في الصفات مجاز ولفظة الوجود
حقيقة لكن فيما ذكره فساد ليس فيما ذكرنا كذا ذكر
في الشرح ولم يبين وجهه قوله وصفاته لا هو ولا غيره
اي صفات الله تعالى ليست عين ذاته وليست غير ذاته
وقالت المعتزلة والكراميه انها غيره بناء على ان تعريف
الغير عند الكراميه هما الشيان او الموجودان اما اهل
السنة من الاشاعرة وغيرهم فلما علموا امتناع كون الصفة

صفاته لا هو ولا غيره

الاشاعرة هم اهل السنه

عين الذات وكان عندهم ان غير الله تعالى لا يجوز ان يكون
قديما بناء على اعتقادهم ان القديم واجب لذاته ذهبوا الى
ان صفات الله تعالى لا عين ذاته ولا غيرها وفسروا الغيرين
على وجه صح ذلك والمشهور منهم انهما اللذان يمكن انفكاك
احدهما عن الاخر اما بمكان لجهتين او زمان كالازل ولا بعد وجود
وعدم كالموجود والمعدوم ولا شك ان صفات الله تعالى بهذا
التفسير ليست غير ذاته تعالى ومثل ذلك بعضهم بالواحد
من العشرة فانه ليس عين العشرة ولا غيرها لانه لا ينفك عنها
ولا المكان منها كذا ذكره في شرح الصحائف وعلم من ابحاثهم
ان النزاع لفظي اي وقع النزاع في معنى لفظ الغير لان
الكل يسلمون انها ليست غير ذاته بالتفسير المذكور من اهل
السنة وهي غيرها بالتفسير المنقول من الكرامية وكذا لو كان
الغير ان ما يكفي مفهوم الاخر بان قلت ط ذهب اليه اهل
السنة من تعريف الغيرين منقوض بالجوهر مع العرض
فانهما غيران بالاجماع كما ذكره في الكفاية ولا يتصور وجود
احدهما بدون الاخر واذا كان الحد منقوضا فلا يجوز ابتناء
الحكم عليه لان البناء على الفاسد فاسد قلنا كل جوهر معين
يتصور وجوده بدون عرض معين لاستحالة بقاء العرض في زمانين

ف

لجسمين

احدهما غير معقول

/ ٥

وجواز بقاء الجوهر فيه وكذا الجواب عن الاستطاعة مع الفعل

الجواز ان يخلق الله تعالى ذلك الفعل على سبيل الاحداث وكذا

من الجائز ان يحصل بهذه الاستطاعة المعينة فعل اخر سوى

هذا الفعل المعين خصوصا على من قال ان القدرة الواحدة

تصلح للضدين على سبيل البدل فما من فعل حصل بهذه القدرة

الا وقد كان من الجائز ان يحصل بها ضده على سبيل البدل

ويفهم من هذا الجواب تغاير الجوهر المعين للعرض

المعين اما تغاير مطلق الجوهر لمطلق العرض فلا

فيعود الاشكال فيه وحله ما ذكر في شرح الصحائف

وهو ان المغايرة بين الشيئين يطلب من حيث

الذات دون الجنس فان تصور وجود احدهما

مع عدم صاحبه من حيث الذات فهما متغايران

وان كان لا يجوز الانفكاك بين جنسيهما فجوهر معين

مع اعراض معينة متغايران لجواز وجود احدهما

مع عدم صاحبه وان كان الانفكاك بين جنس

الجواهر والاعراض ممتنعا لاستحالة قيام الاعراض

بانفسها دون جوهر هذا ما ذكر فيه والله اعلم

وقال قوم من المحققين يجوز بين امرين ان لا يكون

احدهما عين الاخر ولا غيره جهالة لان كل العرض

فكان كل جوهر مع معينه غير محل عرض لوجود حل العرض فيه ص

فان كل فعل معين يجوز وجوده بدون الاستطاعة ص

ممتنعا لاستحالة تعري الجواهر عن الاعراض ص

فان كان الموجود لا احدهما عين الموجود من الآخر فاحدهما عين
الآخر وان لم يكن الموجود من احدهما عين الموجود من الآخر
فاحدهما غير الآخر هذا صحيح ان سلم الخصم ان الغير هو
هذا وليس كذلك لان هذا غلط ولا غير واهل السنة
سلموا ان صفات الله تعالى لا آخر الذات وفسروا
الوداد بما ليس موجوده نفس موجود الآخر واذا كان كذلك
فلهم ان ينازعوا فيه فان قلت الذات والصفة
اما ان يكونا شيئا واحدا اولا والاول محال والآخر كان
الصفة عين الذات فتعين انهما اثنان والتعدد بدون
التغاير محال قلت لهم ان يقولوا لم لا يكفي الاثنينية
في التعدد فما الحاجة الى التغاير والحق انه لما سلم ان الصفة
ولا آخر الذات فقد سلم انها اخرى ولا الذات قدم صح
ما الفائدة في الاحتراز عن الاغيار بهذه التكلفات
الجملة من شرح الصحائف ومن محققي اصحاب الصفات
من يقول انا لا اتعرض للفظة الغير لا بالنفي ولا بالاثبات
بل نقول ان الله تعالى موجود وله صفات يستحيل
عليها العدم كما يستحيل على الذات ويثبت هذه
الصفات بالدليل كما يثبت به الذات ونقول لا يتصور
بقاء الذات مع عدم الصفات ولا بقاء الصفات مع
عدم الذات ولا حاجة بنا بها الى التسمية بالغير وعدم التسمية
به ذكره في الشرح وهذا اسلم قوله وكذا كل صفة
من صفات الله تعالى مع صفات اخرى لا هي ولا غيرها
اي كل صفة مع صفاته تعالى ليست عين صفة اخرى ولا غيرها لانه
لا يتصور احدهما دون الآخر قال المهتدي ابو بكر السلمي
في تحفته قال بان قدرة الله تعالى وحيوته غيران يجيز كافا
ذات فسل ان صفات الله تعالى لو لم يكن غيره ولا عينه

ف
في الفرق بين الغير والوداد

ان ح

سا

ولا غيرها صفة اخرى ح

ن

لكان بعضها له كالواحد من العشرة واليد من الادمي
فيلزم انه انما يتصور هذا في حق الكثائف المركبات والله تعالى
منزه عن التركيب لانه تعالى واجب كما مر فان قيل قوله
وصفاته لا هو ولا غيره على الاجمال للمسئلة المذكورة اذ
يتم المراد اذ لولاه لزم علينا اثبات ما سوى الله في الازل
وسع اثبات لوجود العالم في الازل فعلى وقعنا فيما ابينا
قلنا هو ليس باجل يثبت بها المدعى بالدليل السمعي القطعي
الذي من قوله فان من توقع نسج ديباج الى اخره
بل من اجل يدفع بها شبهة الخصم والشبهة جارية
فلذا ما يدفع هي به فحوته ما يعطيه المصنف ره قوله
صانع العالم متكلم الى اخره اي صانع العلم موصوف بكونه متكلما
كما هو موصوف بغيره من صفات الكمال وقال ابو بكر
الاصم وهم وثمامة تلميذ النظام الله تعالى ليس متكلما
اصلا يعني لا كما قاله اهل السنة ولا كما قاله اخوانهم
من المعتزلة وانما وقعوا في هذا التجاهل من حيث انهم
لا يمكنهم القول بانه متكلم بكلام ازلي قائم بذاته كما
يقوله اهل الحق لانكارهم الصفات ولا يمكن القول بانه
متكلم بخلقه الكلام كما يقوله اخوانهم اما ابو بكر الاصم
وهم فلان الكلام الحادث عرض وابو بكر ينفي الاعراض
وهم يقول لا قدرة لله تعالى على تخليق شيء
من الاعراض بل خالقها محالها اما بالاختيار
او بالطبع واما ثمامة فلان الكلام الحادث
يوجد بطريق التولد من تحريك المتكلم الالة التي
بها يتكلم وهو مذهبه

بعضه لان في الشاهد ما ليس بذات الشيء ولا غيره كان صح

تعالى

فانه اثبت صح

ثم

الحادث

٥٦

لان المتولدات افعال الا فاعل لها نفعل هولاء البلثة الله تعالى ليس متكلم ولا آمر ولا ناهي وان القران ليس بكلامه وفيه تكذيب محمد عليه السلام وهو كفر نعوذ بالله من ذلك وذلك من البدعة فقوله صانع العالم متكلم رد لقول هولاء المتجاهلة وقوله بكلام فيه رد قول بعض المعتزلة فان عندهم الله تعالى متكلم ولا كلام له بناء على اصلهم الفاسد من نفي الصفات من التلخيص واعلم انه لو قال الصانع متكلم وله كلام مكان بكلام لكان اولى لما فيه من الاحتراز عن الشك المذكور من قبل ثم قوله واحد احتراز عن قول بعض الاصحاب قال الامام هذه الصفة الثلثة المسماة عندنا بالكلام واحدة خلافا لبعض اصحابنا فانهم اثبتوا لله تعالى خمس كلمات الامر والنهي والخبر والاستخبار والنداء ذكره في المحصل ثم ذلك الواحد هل واحد بعينه من الخمس المذكورة ام لا ذهب بعض الاشاعرة منهم الامام رحمه الله الى ذلك الواحد هو الخبر والباقية من الاقسام كالامر والنهي وغيرها راجع الى الخبر كذا ذكر في شرح الصحايف وهو ما يختاره المصنف رحمه الله وفي جعل الكلام فيه ان شاء الله تعالى وزعم بعض اهل السنة ان الكلام

الامام من الاشاعرة

ان كلام الله تعالى واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا
استخبار ولا نداء وهي يصير امرا ونهيا بحسب
التعلقات الى الاشياء في اختلاف الاوقات
وبحسب ذلك يختلف الالفاظ الدالة عليه
وهذا منسوب الى عبد الله بن سعيد
من اهل السنة وتابعه فيه كثير من اهل السنة
من شرح الصحايف ايضا وقوله ازلي رد لقول
اكثر المعتزلة ايضا فان عندهم هو متكلم بكلام
حادث كما ذكر في المتن وسيجي بيانه ان شاء الله تعالى
وقوله قايم بذاته فيه رد قول المعتزلة ايضا فانهم يقولون
انه حادث قايم بغير ذات الله تعالى وقال ابو الهذيل
قوله تعالى للشي كن عرض حادث الى محل وساير
كلامه عرض حادث في جسم من الاجسام كذا ذكر
في الصحايف وقوله ليس من جنس الحروف والاصوات
فيه رد قولهم ايضا فان جمهور المعتزلة على ان كلامه
من جنس الحروف والاصوات وزعم الجبائي
ومن تابعه من القدرية ان الكلام حروف مولفة واصوات
متقطعة على وجه مخصوص وزعم ابنه ابو هاشم ان
الكلام لا يكون الا من جنس الصوت وقال بعضهم
صوت من جنس الحروف فقط وعلى هذا الخلاف يبتني
زعمائهم الفاسدة فزعم الجبائي ان الكلام اذا كتب
فهو حروف وكلام واذا قرئ فهو حروف واصوات
وكلام

وزعم ابنه ابو هاشم انه اذا كتب فليس بكلام وانما
يكون كلاما اذا قرئ فعنده المكتوب في المصاحف
وفي اللوح المحفوظ لا يكون كلاما والله تعالى بتخليقه
في اللوح المحفوظ لا يكون متكلما وانما يكون متكلما
بتخليقه الاصوات في محلها عند القراءة وعند
الجبائي ذلك كله كلام والله تعالى بتخليقه الحروف
المصورة في محلها يصير متكلما كما يصير متكلما بخلق
الاصوات وزعم الطايفة الثالثة انه تعالى لا يصير
متكلما الا باحداث الحروف في اللوح المحفوظ وكذا
في كل مصحف كذا ذكره في التبصرة والكفاية وقوله
غير متجزي رد لما يقوله المعتزلة من ان القران متبعض
متجزي له نصف ثلث ربع وعشر وجزء ثلثين
جزءا وهو سور مختلفة واجزاء متشابهة متغايرة
فالقول بانه واحد سفسطة ويقتضيه ابطال للقول بجزء
الاجسام وهو محال قوله مناف للسكوت يحتمل ان يكون
ردا لقول ابي الحسين البصري فانه قال الخرس والسكوت
ليسا بضدين للكلام ذكره في الكفاية وقيل في حده انه
معنى قايم بالذات ينافي السكوت والافات نحو الخرس
والطفولية والبهيمية فعلى هذا الاعتبار الخرس والسكوت
نوعان خرس وسكوت على اللسان وهما ينافيان
دالة الكلام وخرس وسكوت في القلب وهو الامساك
عن الفكر كالطفولية التي يمنع من تصور المخبر في النفس
وانه ينافي لحقيقة الكلام وبهذا يظهر معنى السكوت
المذكور

في المتن نتامل قوله وهو به آمر وناه ومخبر اي
المبارك تعالى بهذا الكلام الواحد آمر وناه ومخبر
في المدرك هو الاصح وذهب عبد الله بن سعيد
الى ان الكلام لله تعالى وان كان قديما لكنه ما كان
في الازل امرا ونهيا ثم صار فيما لا يزال كذلك
وهذا في غاية البعد كذا ذكر في المحصل ان الحكم
انما يصح على الشيء لحال تصوره وهذا المعنى غير متصور
اذ لا يعقل معنى ازلي لا يكون شيا من هذه الاقسام
الموجودة في الكلام ثم يصير بحسب الاوقات واحدا
منها كذا في شرح الصحايف وانما اقتصر على قوله
وهو به آمر وناه ومخبر ولم يتعرض لساير الاقسام
لانه اليق اضافة الى الله تعالى قوله ولا تعدد جواب
سوال اوردته المعتزلة بطريق التعجب والاستبعاد حيث
قالوا الامر والنهي والخبر والاستخبار حقايق مختلفة
فالقول بان الكلام الواحد مع كونه واحدا امر ونهي
وخبر واستخبار يقتضي كون الحقايق الكثيرة حقيقة
واحدة وذلك باطل بالبديهة كذا ذكر في المعالم
فاجاب المصنف رحمه الله وقال لا يلزم التعدد
وان كان امرا ونهيا ونحوه في الظاهر لان مرجع
الجميع اي جميع هذه الاقسام في الحاصل شيء واحد
وهو الاخبار لان الامر عبارة عن تعريف الخبر بانه
لو فعله لصار مستحقا للمدح ولو تركه لصار
مستحقا للذم والنهي على العكس او الامر هو الخبر

عن طلب الامتثال والنهي هو الخبر عن طلب الانتفاء
كذا ذكره في الشرح وفيه نظر ان الخبر يحتمل الصدق
والكذب دون الامر والنهي والاستخبار والنداء كذا
ذكره في الصحايف فالحاصل ما ذكرته ما اصحابنا
حيث قالوا اذا ثبت ان الكلام القائم بالنفس
معنى مغاير للقدر والارادات والعلوم والاعتقادات
فندعي ان الباري تعالى موصوف بهذا المعنى وندعي
ان هذا المعنى قديم وندعي انه معنى واحد مع كونه ولهذا
امر ونهي وخبر واستخبار ونداء والمعتزلة والكرامية
ينازعون اصحابنا في كل واحد من هذه المواضع فاولا
ينكرون اثبات معنى مغاير للارادات والاعتقادات
وبتقدير تسليمه ينكرون كونه تعالى موصوفا به وبتقدير
تسليمه ينكرون كونه قديما وبتقدير تسليمه ينكرون كونه واحدا
كذا ذكره في الاربعين وعلى هذا ينبغي ان يتعرض المصنف
اولا لذكر المغايرة واثباتها وان لا يتعرض لكونه من
جنس الحروف والاصوات فانه زائد على دعوى الاصحاب
وهو رحمه الله من المقتدين بآثار المتقدمين قوله
وهذه العبارات مخلوقة سلوك للطريق الادب
الا ان اللفظ يدل على الحوان انه في اللغة عبارة
عن الرمي تقال لفظت الشيء من فمي اي رميته فلا
يناسب بهذا الموضع وكذا النظم الا انه يفهم منه الشعر
ظاهرا وهذا مما يجب الاحتراز عنه الا ان دليله تعالى
في كونه شعرا والا ان النظم هو النسبة التي بين الحروف

و لا يطلق النظم على كلام الله تعالى

والنسبة التي بين الحروف انما يطلق على مجموعهما
كذا ذكر صاحب الصحايف في شرحه وذكر في بعض
مصنفاته فالاحسن العبارة لتوافق اللغة والعرف
وقال بعض العلماء نا قلا عن الصحاح حقيقة النظم
جمع اللالي في السلك ثم استعمل في الشعر لانتقاله الى
حسن وترتيب ليحصل الوزن يقال نظمت اللولوا اي
جمعته في السلك ومنه الشعر ثم قال واذا كان كذلك كان
استعمال النظم في هذا المحل اولى من استعمال العبارة
الذي كونه اوجز يدل على حسن الترتيب الذي لا يدل
عليه العبارة ويتضمن تشبيه الفاظ القران باللالي التي
هي انفس الجواهر ولا يبعد ان يكون اختيار النظم للمصنف
وغيره من اصول الفقه بناء على هذا اي الصانع تعالى
متكلم بكلام واحد ازلي قائم بذاته لا بهذه العبارات
فانها مخلوقة خلافا للحنابلة كما سيجي بيانه من
الجانبين قوله وسميت كلام الله الى اخره يحتمل
ان يكون جواب سوال مقدر وهو ان يقال لما
كانت مخلوقة فلم سميت كلام الله وهو قديم
عندكم وايضا الاجماع منعقد على صحة اطلاق
الكلام على هذه العبارات والاطلاق دليل الحقيقة
والحقيقة فيما اذا كان متكلما بهذه العبارات
فكيف يقال انه متكلم بكلام وغير هذه العبارات
وتقرير الجواب وهو ان يقال لما دل الدليل على انه تعالى
موصوف بكلام النفس كما سيجي ودل ايضا على امتناع
كونه متكلما

كقوله العبارة

بهذه العبارة المخلوقة كما سيجي ايضا فرتبنا ودلالة
ظاهر الاطلاق وقلنا بانه متكلم بكلام نفسي واحد
اذلي قايم بذاته لا بهذه العبارات وانما سميت
هذه العبارات كلام الله بطريق المجاز وبيان
المناسب قوله لدلالة انبا اي لدلالة هذه العبارات
عليه اي على الكلام القايم بالذات كما ان الدلالة
على العلم تسمى علما يقال في هذا الكتاب علم فلان
والدلالة على القدرة يسمى قدرة يقال انظر
الى قدرة الله تعالى اي الى مقدوراته لكونها
دلالة على قدرته قوله وتاديه بها التادي
تفعل بمعنى الانتها والبلوغ الى الشي يقال تادي
الخبر اليه اي انتهى وعلى هذا قوله وتاديه يكون
مصدرا مضافا الى فاعله كخروج زيد
اي ولانتها الكلام الى السامع فهما وعلى بلوغه
اليه دركا بسبب هذه العبارات شيئا فشيئا
كالتجرع والتفهيم ويكون تقريرا للدلالة فان
دلالة اللفظ على المعنى هو فهم ذلك المعنى منه
كما ذكر في غير موضع فان قلت الاتصال
السببي يوجب استعارة الاصل للفرع دون
عكسه كما عرف في اصول الفقه فكيف يصح استعارة
الكلام للعبارات وهو مسبب فيه قلت الاتصال
السببي يوجب العكس ايضا اذا كان المسبب مختصة
بسببه كما في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا

لا عنبا اطلق اسم المسبب وهو الخمر على السبب
وهو العنب لاختصاصها به كذا ذكروه فكذا فيما
نحن فيه فان الكلام القايم بالذات الا يفهم الا بعون
العبارات والتأدي لا بها او بصورها
المنقوشة على الجواهر والاجسام على ان الاستعارة
من الجانبين جايز عند اهل اللغة وان لم
يكن النوع مختصا باصله كما في قوله شربت
الاثم حتى ذل عقلي كذاك الاثم يذهب بالعقول
ذكر الاثم واراد به الخمر مع ان الاثم غير مختص بها
فعلم ان التكلف المذكور انما يحتاج اليه الاصوليون
لا غير والكل حسن بديع وحاصل المذهب
ان العبارات مخلوقة وهي دلالات على المعاني
اللغوية والاشخاص واحوالها كشخص زعون
وغرقه وما نحوه يوسف واخوانه وغير ذلك
وهذا كله مخلوق وهي ايضا دلالات على
ذكر ... اباها واخبار عنها وامر بالامر
ونهيه عما نهي وذلك هو البلغ بكلامه وهو غير مخلوق
والاحال في محل كذا ذكر بعض العلماء في كتابه
قوله فان عبر عنه بالعربية يسمى قرانا يمكن ان يكون
جوابا لسؤال تقرر ايضا وهو ان يقال القران كلام الله
وكذا التورية والانجيل والقران عربية والتورية عبرية
والانجيل سريانية ولا شك ان العربية تغاير العبرية
والسريانية فيكون الكلام متعددا لا واحدا والجواب

ذكر المسبب
وارادة السبب

والجواب عنه انا قد ذكرنا ان الله تعالى موصوف بكلام النفسي ولكنه يعبر بعبارات مختلفة من العربية ونحوها فان عبر بالعربية اي باللغة العربية فهو اي فاسمه قرآن وان عبر عنه بالعبرية فهو توراة فاختلف العبارات لا الكلام اي فاختلف اسامي العبارات التي عبر بها عن كلام النفسي الكلام النفسي كما نسمي الله تعالى بعبارات مختلفة اي بلغات مختلفة والالسنة متباينة كالفارسية والتركية والهندية يعني كلام الله تعالى وان عبر عنه بعبارات مختلفة واسامي متباينة الا يلزم علينا الحكم والاعتقاد بانه متعدد لجواز ان يكون الشيء الواحد من كل وجه معبرا بعبارات مختلفة كما نسمي الله تعالى بعبارات مختلفة مع كونه واحدا من كل وجه قوله وقالت المعتزلة كلام الله تعالى مخلوق غير قايم بذاته وتعالى ما كان متكلما وانما صار متكلما باحداث الحروف في اللوح المحفوظ اي باحداث صورها فيه وقال قوم من المعتزلة ان كلام الله تعالى حادث وابوا اطلاق القول بانه مخلوق واليه ذهب الكعبي ومنهم من اطلق القول بانه مخلوق الا قوله للشيء كن وقالت النجارية بحدوث كلام الله وانه اذا كتب بالحبر او الدم او نقر في الحجر كانت الحروف في اجزاء الحجر

الحبر المداد

كلام الله تعالى يخرج من هذه المقالة على ان كلام الله تعالى قدرة
ازلية ليس ربالثالث الكرامية ان كلام الله تعالى قدرة
على القول ولم تقل عاقل ان القدرة على الشي كان
غير ذلك الشي كذا ذكر في التلخيص واذا ثبت هذا
فنقول لما كان الكلام مخلوقا عندهم بعضهم
ومحدث عند البعض قال المصنف رحمه الله
قالت المعتزلة كلام الله تعالى مخلوق اشارة
الى قول البعض ثم قال وانما صار متكلما باحداث
الحروف اشارة الى قول البعض الاخر الا ان لفظ الاحداث
يدل على انه محدث فجمع بين قوليهما بهذا
الطريق من غاية مهارته في التحقيق ونهاية جدالته
في التدقيق واعلم بان قوله باحداث الحروف
يشير الى ان الكلام عندهم من جنس الحروف
فوحل وليس كذلك فانه ليس قول جمع من المعتزلة
والقول جمهورهم بل قول قليل من المعتزلة واما
قول الجمهور فهو انه من جنس الحروف والاصوات
كما مر ذكره منقولا من التبصرة فالاولى ان يقال
باحداث الحروف في اللوح المحفوظ او باحداث
الحروف والصوت عند القراة ليكون بيانا لقول
الجمهور ويحتمل ان يكون مراده ذلك غير ان لفظه
قاصر عنه ويحتمل ان يكون فيه روايتان عن الجمهور
فان قيل انه تعالى يصير متكلما عندهم باحداث
الحروف في اللوح المحفوظ او في جسم من الاجسام

فما فايده

٦١

فما فايدة تخصيص اللوح المحفوظ بالذكر قلنا لشرفه
وكون ما يكتب فيه اقدم قوله لنا ابي الحنيفة
قوله عليه السلام القران كلام الله غير مخلوق
وهو صريح في الباب ولما كان لفظة القران مشتركة
بين الاشيا المتباينة فيد بقوله كلام الله وانما
قلنا بانه مشترك لانه يذكر ويراد به المصحف المتداول
المحلوف قال عليه السلام لا تسافروا بالقران الى ارض
العدو واراد النبي عن المسافرة بالمصحف صيانة
كذا عن الاستخفاف نقد نادنه زوايه اخرى مخافة
ان يناله العدو كذا ذكر المصنف وترك
في سير الكبير وكذا في قولهم ويحرم على الجنب
مس القران يراد به المصحف ويذكر ويراد القراة
خاصة المحدثة القايمة بالسنة العباد وسمع الجبه
بها تارة قال الله تعالى وقران الفجر اي القراة
في صلوة الفجر ويراد به المعروف خاصة وهو الكلام
القايم بذاته قال الله تعالى اذا قرات القران
اي كلام الله مستفاد من اللغاية وتمام الحديث
فمن قال انه مخلوق فهو كافر قال مولانا علم الدين
قدس الله روحه هذا الحديث لم اجد في كتب
علماء الحديث وانما ذكره ابن الهيثم رحمه الله
في كتاب جمل الاصول وعمدته وعليه الحجة وعن
ابن عباس رضي الله عنهما انه قال القران كله
كلام الله غير مخلوق ويخرج في اخر الزمان
ناس

يقولون ان القرآن مخلوق فعليهم لعنة الله
والملائكة والناس اجمعين وهذا الاثر كذلك
لم اجده في كتب علماء الحديث واعلم ان هذا
الحديث على تقدير الصحة لا يصير حجة على الخصم
لان الخلق يجي بمعنى الافتراء ايضا والخصم يقول
يكون بمعنى افتراه ذكر هذه الجملة في شرح
ديباجة اصول فخر الاسلام واورد ايضا هذه
المسئلة مما يفرض اعتقادها والاعتراض بدون
التواتر وهو منتفي ههنا فما الفايدة في الاحتجاج به
ويجاب عنه بانه وان كان غير قاطع ولكنه يوافق
القاطع العقلي الذي يجده فيكون هو ايضا قاطعا
او نقول الفايدة الزام الخصم فالاحتجاج بما يوجب
اعتقاد كونه غير مخلوق يكون كافيا في الالزام
وهذا حسن يدل قوله وان الحق التحري مشروع
في ايراد الدلايل العقلية وانما اخرها عن الحديث
وان كان العقل مقدما على النقل وتيمنا للتعظيم
لقول الرسول عليه السلام وتبركا لعباراته
الفصيحة اي تحري ذات الصانع عن الكلام لو ثبت
في الازل ثم اتصف به اي بالكلام لتغير اي الصانع عما
عليه من التحري عن الكلام وهو اي التغير من
امارات الحدوث فيستحيل على الله تعالى والثاني
اي وان كلام الصانع ان كان حادثا فاما ان
في ذاته اي ذات الصانع كما زعمت الكرامية

اذ لا يجوز
اعتقاد كونه
غير مخلوق
عند الخصم
م

٦٢

فيصير اي ذات الصانع على هذا التقدير محلا
للحوادث واذا صار محلا لها يمتنع خلوه عنها
اي عن الحوادث اذ كل ما كان محلا لها يمتنع
خلوه عنها بالدليل العقلي وبيانه في الكلام
بيان لمه في القاعدة الكلية وهو قوله انه قبل هذا
الحادث اي ان كان محلا للكلام الحادث
قبل هذا الحادث متصف بالتعري عن الكلام الحادث
وبعد اتصافه بهذا الحادث زال التعري عنه
فصار اي فمحل الكلام الحادث لا يخلو عن التعري
عن الكلام وعن الكلام والتعري عن الكلام حادث
بدلالة عدمه بعد حدوث الكلام والكلام ايضا
حادث عنده اي عند بعضهم الخصم او عند زوال
التعري عنه فمحل الكلام الحادث يمتنع خلوه
عن الحادث وما يمتنع خلوه عنها اي عن الحوادث
فهو حادث والا يلزم حدوث الحادث الازلي او قدم الحادث
وهما محالان فثبت ان ما يمتنع خلوه عن الحوادث
فهو حادث وحينئذ ينتظم قياس هكذا كل ما
كان محلا للحوادث يمتنع خلوه عنها وما يمتنع
خلوه عنها فهو حادث فينتج اي قياسا هذا
هذا ينتج من الشكل الاول ان ما يقبل الحادث
ويصير محلا له فهو حادث وتنعكس النتيجة
بعكس النقيض ايا ما ليس بحادث لا يقبل
الحادث وحينئذ نقول الصانع تعالى يمتنع

هذه

العكس

يمتنع حدوثه كما مر فيمتنع قبوله الحادث بحكم
كما قالوا الاجسام يقبل الحوادث كالالوان و
الاكوان والطعوم والروايح والحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة فيكون حادثة بحكم الاصل
اذ لا تفاوت بين اصل القضية وعكسها عند العقلاء
في الانطباق على الجزييات ولعل غرض الايمة
هيهنا من قولهم والاجسام يقبل الحوادث فيكون
حادثة مع ان الغرض حاصل بدونه هو ان القياس
المذكور ليس من القياسات الفاسدة بل هو من البراهين
النيرة المعدلة بتعديل العقلاء المحققين حيث حكموا
مقتضى نتيجته واذا كان كذلك فيصح الحكم بمقتضى عكس
تلك النتيجة ايضا لعدم التفاوت وهذا حسن بديع
ثم اعلم ان قوله فاما ان حدث في ذاته كما زعمت
الكرامية يشير الى ان مذهب الكرامية هو ان كلام الله
حادث في ذاته وليس كذلك فان مذهبهم هو ان
كلام الله تعالى ازلي لكنه ليس بلفظ ولا معناه
بل هو قادر على احداث قوله في ذاته والقول هو هذه
الالفاظ الدالة فرقوا بين كلامه وبين قوله وجعلوا
قوله حادثة قايما بذاته كذا ذكر في الصحايف واذا
كان كذلك فيكون قوله كما زعمت الكرامية محتاجا
الى تاويل وهو ان يقال معناه كما زعمت الكرامية
في قوله تبارك وتعالى الا اذا حمل على اختلاف الرواية
والله اعلم بالصواب قوله واما ان حدث

٦٣

كلام الله تعالى

لا في محل الجـ آخر تلخيص هذه النكتة هو ان لو كان
حادثا لم يخل من احد الامور الثلثة وهو كونه حادثا
في ذاته او لا في محل او في محل اخر سوى ذاته والامور
باسرها منتفية اما الاول فلما مر واما الثاني وهو كونه
لا في محل كما هو قول هذيل في قوله تعالى الميثي كن فلان
الكلام الحادث عرض انه من جنس الحروف والاصوات
وهي اعراض انه من مقولة الكيف فالكلام كذلك
والا يتصور حدوث العرض الا في محل فهو لا في محل
محال ولانه لا يكون حينئذ اتصاف ذاته المقدسة به
اي بالكلام الحادث لا في ذاته اوليا من اتصاف غيره به
لاستواء النسبة وفيه نظر ان الجهة الايجادية في غاية
القوة واما انتفاء الامر الثالث وهو كونه
حادثا في محل اخر فلانه حينئذ يكون المتكلم ذلك
المحل اذ الاصل ان يكون المتصف بالصفة هو المحل الذي
قامت به تلك الصفة لا خالقه اذ لو اتصف الخالق
مع انه لم يقم به لانه خالقه لا تصف بالسواد في خلقه
في محل مع انه لم يقم به وهو محال وفيه نظر ان الخصم
لا يسلم ان اتصافه بالسواد وغيره من الصفات باعتبار
انه خالقه غير جائز مجازا وانما امتنع الاطلاق لعدم
الاذن واجيب بان الكلام في الحقيقة واذا ثبت انتفاء
الامور الثلثة وهي من لوازم كون الكلام حادثا
يلزم انتفاء كونه حادثا ايضا لان عدم اللازم ملزوم

يجدم الملزوم هذا تمام تقرير ما ذكرنا في المتن ودكني
دليلا على انتفا نقيض المدعي اما لو اريد اثبات المدعي
ابتدا فنقول في طريقه ان تعالى لله تعالى موصوف بكلام
النفسي انه قد ثبت بالتواتر الظاهر من جميع الانبيا
والرسل صلوات الله عليهم اجمعين انه تعالى امر عباده بكذا
ونهاهم عن كذا واخبرهم بكذا ولما ثبت بالمعجزات
صدق الانبيا وجب القطع بكونه تعالى امرا وناهيا ومخبرا
اذا ثبت هذا فنقول الامر والنهي والخبر اما ان يكون
من باب الحقايق والمعاني او من باب الالفاظ والعبارات
وعلى التقديرين يلزم المطلوب اما الاول فظاهر واما
على الثاني فلان تلك الالفاظ والعبارات لا بد وان يكون
دالة على المعاني والمدلولات والا جاز ان يكون تلك المعاني
جميع الاعتقادات والارادات ان الامر قد يوجد بدون
الارادة والخبر قد يوجد بدون الاعتقاد فثبت انه تعالى
موصوف بمعنى حقيقي وهو مدلول قوله افعل وقوله الحمد لله
ونحن نسمي ذلك المعنى الامر الحقيقي والخبر الحقيقي وهو المطلوب
واذا ثبت انه معنى حقيقي قايم بالذات ثبت انه قديم ليس من
جنس الحروف والاصوات وهو ظاهر قوله والدليل على ان
الكلام في الشاهد هو المعنى القايم بالذات قول الشاعر لما فرغ
من تقرير الاقوال واقامة الدليل على المطلوب شرع في ابطال
شبهة الخصم فهو في الحاصل منه دفع مقدر لسوال
مقدر لما ذكر المصنف في الشرح حيث قال

قال وقولهم ان الكلام في الازل هل من جنس الحروف
والاصوات قلنا لا نسلم بل الكلام في الازل هو معنى
المعنى القائم بالذات بدليل قول الاخطل ان الكلام
لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
فثبت انه مثل معنى مقدر كقوله الم تر مفتاح الفؤاد
لسانه اذا هو ابدى ما يقول من الفم اي لما يبدي من
الفم ما يقبل الفؤاد من السترة قوله وصرح
النقض بكلام النفس اي بكلام قائم بالنفس وهو
المعنى الذي يدبره المتكلم في نفسه اي في قلبه
فتارة يعبر عنه بلسانه وتارة بكتابته وتارة باشارته بجسمه
مثال ذلك السيد اذا قال لعبده قم فانه يفهم
بالعبارة قيام معنى السيد مقتضى قيام العبد
عن موضعه وكذا اذا كتبه او اشار اليه بيده
فالمعنى الذي يفهم من هذه الدلالات مع اختلافها
في انفسها من حقيقة الكلام القائم بالنفس وليس من
قبيل الاعتقادات والارادات كما هو مذكور في
بعض شروح اصول ابن الحاجب لان الكلام النفسي نسبة
بين مفردين قائمة بالمتكلم وقد اقام عليه دليلا

ثم اعلم ان قوله وصرح النص بكلام النفس اي بتحققه
وثبوته في الشاهد فيجب القطع بوجوده والنص مقوله
تعالى في الاخبار عن اليهود ويقولون في انفسهم لولا
يعذبنا الله بما نقول اي يقولون في قلوبهم لولا يعذبنا
الله بما نقول لمجازاته عليه الالاحق ان الشيم في بحثنا اما
ومن الدلائل الدالة عليه قول الرجل في العادة الغالبة
والمتعارف العام لغيره ان في نفسي كلاما اريد ان اخبرك به
وقال عمر رضي الله تعالى عنه زورت في نفسي كلاما يوم
السقيفه فسبقني اليه ابو بكر رض كذا ذكره في الشرح
وهذا من الجليات المشهورة في جاهلية الجهلاء قبل
حدوث البدع والاهواء حتى قال الاخطل وهو من قدماء
شعراء بني امية ان الكلام لفي الفؤاد البيت كذا ذكره
في الكفاية وهذا يدل على ان الشرع متقدم بالزمان على النص
ولذا قدمه المصنف عليه في الذكر وان كان تقدم النص على الشرع
بالشرف سرح الكشف فان قلت لما تعارض الجهتان
المذكورتان ينبغي ان يقدم النص بجهة الشرف قلنا نعم كذلك
لكن المطلوب في هذا المقام افحام الخصم وبيان تجاهله
وعناده وقد ان عرائيتنا يشير الى ذلك الا ان العبد

ودنكر صه

ودليل اخر على ان الكلام ... في النفس هو المعنى القائم بالنفس وتقريره ان قوله صرح النص بكلام النفس صه

لا يلحقه العار اذا كان جاهلا بما علم الله اما اذا جهل
بما علم مثله من البشر فيكون وجه ما يجده كل واحد منهم
بالضرورة فيلحقه العار وينسب الى المكابرة والعناد
فلذا ذكر اولا ما هو معلوم البشر ثم ايده بالنص لينقطع رائحة
الشغب بالكلية وهذا حسن بديع **قوله** وقالت الحنابلة
الى اخره لما فرغ من بيان مذهب بعض اهل الضلال وقرر
بطلانه شرع في بيان مذهب بعض اخر منهم واشتغل بتقرير
بطلانه ايضا وانما اخر لكونه ابعد من الصواب عند العقل
اذ قالت الحنابلة حروف القران غير مخلوقة وهو ليس غير الحروف
المؤلفة والاصوات المقطعة وانه حال في المصاحف وقالوا انه
وهي مع ذلك قديمة كذا في الشرح وكثير من الحشوية
شاهد ما عدهم في ذلك كذا في التبصرة ولا شك ان هذا
القول في غاية البطلان وشبهتهم في ذلك ان كلام الله تعالى
مسموع لقوله تعالى حتى يسمع كلام الله ولا يسمع الا ما كان
من جنس الحروف والاصوات كما هو مذهب المشايخ بانه مقصور
الماتريدية وقد دل الدليل على ان كلام الله تعالى قديم
فيجب ان يكون الحروف المسموعة قديمة قائمة بذاته وسيجي
الجواب عنها اما الدليل على بطلان هذا القول فهو قوله
لانا اي لان حروف القران مترتبة اي متعاقبة بعضها بعد بعض

عادة

قائم بذاته ح

مسبوقا ببعض وكل مسبوق حادث فلا يكون قديما
للتنافي بينهما والدليل انما دل على قدم الكلام النفسي دون
الحسي والواو في قوله وبتقدير بعضها مسبوقا ببعض اخر
واو تغيير كما في صور وتماثيل ويحتمل ان يكون الواو
تاكيدا قوله وقال الثلجي اراد به ابا عبد الله
الثلجي وانما اخره عن سائر الفرق لان قوله مبني على
اصل السمع وذلك لانه قال انا اقول بالمتيقن عليه وهو
ان القرآن كلام الله تعالى لوجود الاتفاق عليه والتوقف
في المختلف فلا اقول انه مخلوق او قديم لوجود الاختلاف
فيه فثبت ان قوله مبني على ما نقل منهم من الاتفاق
والاختلاف والمبني مؤخر عن المبني عليه طبعا فكذا
اخره ذكرا قوله وهو باطل اي قول الثلجي والتوقف
هنا باطل لان التوقف موجب الشك بفتح الجيم
والشك فيما يفترض اعتقاده كالانكار والانكار في مثل
هذه المسئلة باطل فكذا الشك موجبه وقد علم بهذا ان كون
القرآن غير مخلوق يفترض اعتقاده وحينئذ يلزم ان يكون
جاحده كافرا وقد صح عن ابي يوسف رح انه قال ناظرت
ابا حنيفة رض في مسئلة خلق القرآن ستة اشهر وكان
ابو حنيفة رض يقول بان القرآن غير مخلوق وكنت اورد عليه
الا سولة حتى اتفق رايي ورايه بان من قال بخلق القرآن
فهو كافر بالله العظيم وقد صح هذا القول عن محمد رح ايضا
وفي المحيط مسئلة قالت تاوان ازيده [illegible] سنيدي [illegible]

للعطف صح

يوما فيوما وكان رح يجيب عن تلك الاسولة صح

جد في شرح نهاية البيت يكفر لان هذا قول بخلق القران وقيل
لا يكفر لانهم لا يريدون بهذا الخلق حقيقته وانما يريدون
به النزول حتى لو اعتقدت حقيقة الخلق يكفر
وهذا صريح بان من قال بخلق القران فهو كافر وقيل
ان هذا منقول بطريق الاحاد فاما المشهور عنهم عدم
اكفار اهل القبلة كذا نقل في المسترشد وقد شرطوا هذا
في طائفة السنة والجماعة كذا في شرح المنار وذكر الامام
البستي المفسر في الجامع الكبير في معالم التنزيل من قال
ان القران مخلوق فهو ضال مبتدع كذا روى القاضي
ابو علاء علي بن محمد عن ابي يوسف ومحمد واما
من قال فهو كافر فليس بمروي عن اصحابنا كذا
نقله العلامة علم الملة والدين في شرح البزدوي
فالحاصل ان التوقف في هذه المسئلة باطل من حيث
الاعتقاد اما التوقف من حيث الجواب فليس بباطل
مطلقا وذلك لانه اذا لم يفهم مراد السائل بان قال
مطلقا كلام الله تعالى مخلوق او غير مخلوق ولم يبين
انه اراد به الحروف والاصوات او المعنى القائم بالنفس
فانه حينئذ جاز التوقف فيه الى ان ياتيك البيان
اما اذا صرح السائل باحد الامرين عينا فلا التوقف
في الجواب لئلا يلحق بمن قال انا معتقد بان صانع العالم
موجود لوجود الاتفاق ولكن اتوقف في انه واحد
او اثنان لوجود الاختلاف وهذا الالحاق انما يستقيم
على ما روي منهم بطريق الاحاد والله اعلم بالصواب
قوله فان قيل لو كان قديما لكان العالم ناهيا
في الازل وهو سفه شرع في بيان ما ورد علينا من قبل

الحاق ه

الخبر في الواقع او لم يكن مطابقا فان كان مطابقا يلزم ان
يكون الاخبار مسبوقا بخبره ولئن لم يكن يلزم الكذب في
اخبار الله تعالى وكل واحد من الامرين محال فيمتنع ازلية
كلامه ايضا وجوابه قوله قلنا اخباره تعالى لا يتعلق بالزمان
لانه ازلي والزمان له فلا يتعلق به والمخبر عنه يتعلق به اي
بالزمان والتغير عليه اي على المخبر عنه لا على الاخبار
الحقيقي القائم بذاته **قوله** كما في علمه اي كما حصل لنا
العلم بكون الكلام صفة من اوصافه القديمة وحصل
العلم ايضا باستحالة قيام الحوادث بذاته كما مر
حكمنا بانه قديم ازلي لا يجوز عليه التغير والزوال
وانما التغير على المخبر عنه فقط كما انه لما حصل العلم
لنا بانه موصوف بالعلم حكمنا بانه قديم لا يجوز عليه
التغير والزوال وقلنا بان التغير على المعلوم لا على العلم
مع انا نعلم انه تعالى كان عالما في الازل بانه سيخلق
العالم ثم لما خلقه في الازل كان عالما بانه قد خلقه
وحدث باحداثه **قوله** ثم عند الاشعري كلامه
مسموع الى اخره اختلف الناس في ان كلام الله
تعالى مسموع ام لا ولا يشكل الجواب على من جعله من جنس
الحروف والاصوات فاما عند غيره فجوابه متعدد
حكي عن الاشعري انه قال كل موجود كما يجوز ان يرى
يجوز ان يسمع وقال الامام نحن نعلم بالضرورة ان
ذلك القديم غير مسموع الا انه هل يصح ان يكون مسموعا
فهذا مما لم يقم عندنا عليه دلالة من العقل وقال ابن

[illegible]

عنه صح

فوكل المسموع عند قراءة القارئ شيئان صوت القارئ
وكلام الله تعالى قال الله تعالى فأجره حتى يسمع كلام
الله وقال [illegible] ان موسى صلوات الله عليه سمع كلام
الله تعالى من غير واسطة الصوت والحرف وقال الباقلاني
ان كلام الله تعالى غير مسموع على العادة الجارية بل
المسموع صوت القارئ فحسب ولكن يجوز ان يسمع
الله تعالى كلامه من شاء من خلقه على خلاف العادة
الجارية فيسمع كلامه كما سمع موسى عليه السلام في
الطور ومحمد عليه السلام ليلة المعراج وقال الشيخ ابو
منصور الماتريدي رحمه الله نفس الكلام ليس بمسموع
اذ يستحيل سماع ما ليس من جنس الحروف والاصوات اذ
السماع في الشاهد متعلق بالصوت ويدور معه وجودا
وعدما فالقول بجواز سماع ما ليس بصوت خروج عن
المعقول والمشاهد نص على هذا في كتاب التوحيد
واليه ذهب ابو اسحق الاسفرايني من جملة الاشاعرة
وادعى ان هذا مذهب جميع من تقدم من اصحابنا كذا
ذكره في الكفاية وقيل لم يرض ابو اسحق باختيار هذا
المذهب حتى اتفق جميع متكلمي اهل السنة على هذا الا
انهم اختلفوا في العبارة فمنهم من اعتبر حقيقة السماع
فقال المسموع الا الصوت ومنهم من قال لما سمع الصوت
صار دالا عليه الصوت من الكلام القائم بالنفس
معلوما ولما صار ذلك معلوما بحاسة السمع بواسطة
سماع الصوت كان مسموعا كذا ذكره في التبصرة
وعندي وعند الشيخ ابي منصور رحمه الله اعلم ان الشيخ

قوله

سماع محمد عليه السلام كلام الله تعالى

خاتمة اختلفوا في لفظ القرآن فقال قوم خلق الله تعالى صوته
اللفظ على اللوح المحفوظ وذهب قوم الى انه لفظ جبريل
عليه السلام وزعم آخرون انه لفظ النبي عليه السلام واستدل
الاول بقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ واستدل
الثاني بقوله تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي
العرش مكين واستدل الثالث بقوله تعالى نزل به الروح
الامين على قلبك لان النزول على القلب انما يكون للمعنى
فيكون اللفظ لفظ النبي عليه السلام والاول اقرب الى الكمال
والعظمة وادخل بكلام الله تعالى وكونه معجزا كذا ذكر في
الصحائف والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

فصل قال قوم من علماء ما وراء النهر ان الله
تعالى صفة التخليق وهي مغايرة لصفة القدرة وقد عبروا
عنه بالتكوين واحتجوا عليه بانا نعلم ضرورة ان الله تعالى
قادر على خلق الشموس والاقمار الكثيرة في هذا العالم لكنه
ما خلقها فالقدرة حاصلة دون التخليق فهما متغايران
وقال المتكلمون ليس كذلك لان صفة القدرة مؤثرة على
سبيل الجواز اي جاز ان تتعلق بالتأثير وجاز ان لا تتعلق
وصفة التخليق ان كانت مؤثرة ايضا على سبيل الجواز يكون
عين القدرة وان كانت مؤثرة على سبيل الوجوب لزم ان يكون
الله تعالى موجبا لا مختارا وهو محال والجواب ان تاثير
الخالق في المخلوق على سبيل الوجوب على معنى انه متى خلق
الله تعالى وجب وجود المخلوق ولما لزم العجز ولما حصل له

في التكوين ص
ف

٧

فالخلق

من الله تعالى فعلى سبيل الجواز لانه متى شاء خلق الكفر ومتى لم يشأ
لم يخلق والقدرة بعكس ذلك اذ تأثيرها على سبيل الجواز وهو لها
لله تعالى على سبيل الوجوب فالحاصل هنا جهتان جهة الايجاب
وجهة الجواز ولا يلزم من جهة ايجابه كون الله تعالى موجبا ولا
من جهة جوازه بالتفسير المذكور كونه قدرة لما بينا ان جهة
جوازه غير جهة جوازها كذا ذكر في شرح الصحايف **قوله**
التكوين غير المكون والتخليق والخلق والايجاد والاحداث
والاختراع اسماء مترادفة يراد بها كلها واحد وهو اخراج
المعدوم من العدم الى الوجود وتخصيص لفظ التكوين من
المصنف رحمه الله للاقتداء بالاوائل ومن الاوائل لموافقة
خطاب كن في الاشتقاق فان هو التكوين اما بالذات كما ذهب
اليه الاشعري واما بالعرض وهو الدال على ذلك كما هو
مذهب الصحيح اذا عرفت هذا فنقول التكوين غير المكون
اي التخليق غير المخلوق وخالفنا الاشعري فيه حيث قال
بان التكوين عين المكون ووافقنا الكرامية فيه وان
خالفنا في كونه قديما والدليل على الغيرية يجي من بعد
ان شاء الله تعالى **قوله** وهو اي التكوين صفة ازلية
اي قديمة ولا يلزم ان يكون حادثا لعدم الواسطة والحدوث
منتف بما ذكر في المتن ويجي بيانه وفيه خلاف فيهما ايضا
قوله قائم بذاته اي التكوين صفة ازلية قائمة بذاته
المقدسة اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لو لم يكن قائمة
بنفسه لزم ان يكون قائمة بغيره او لا به ولا بغيره والقسمان
باطلان كما سيجي فثبت كونها قائمة بذاته وهو المطلوب عندنا

بذاته لكن [illegible] ان يكون قائمة

وعند الكرامية ايضا ولكن عندهم لا يجوز قيام الحوادث بذاته قوله
لجميع صفاته ليس بتمثيل فتمامه اذ هو مذهب بل هو تشنيع على
الاشعرية فانه قائل بقيام الصفات بذاته تعالى بدليل هو قائم
هنا وعلى هذا كان معناه لجميع صفات المذكورات بذاته اذ هو غير
قائل بقيام صفات الفعل كما نطق به المتن قوله وهو
تكوين العالم اي المذكور من الصفة هو تكوين العالم قوله
ولكل جزء منه اي من العالم وفيه اشارة الى ان افعال العباد
داخلة تحت تكوين الله تعالى فانها من العالم قوله لوقت
وجوده اي وجود العالم انما ذكره ليبني عليه قوله على ان التكوين
في الازل لم يكن ليكون العالم في الازل قوله كما ان الارادة
ليس بتمثيل بل هو توضيح وتفصيح على ما هو قوله وقالت
الاشعرية الى اخره اعلم ان الاشعرية فرقت بين الصفات
فقالت صفات الذات قديمة قائمة بذاته وصفات الفعل
حادثة غير قائمة بذاته وهذا التقسيم خطا باطل فان الفعل
صفة من صفات الذات ايضا من التلخيص فان قلت لو كان
التقسيم باطلا فلم قلت "صفات الذات والافعال طرا
قديمات مصونات عن الزوال" قلنا نريد بالثاني اضافة التلخيص
كذا في التلخيص او معناه ما يكون من صفات الفعل على زعم
المبطلين فهو قديم ايضا ثم اعلم انهم اختلفوا في الحد الفاصل
بين صفات الذات وصفات الفعل فقالت المعتزلة ما يجري فيه
النفي والاثبات فهو من صفات الفعل كما يقال خلق لفلان ولدا
ولم يخلق لفلان ورزق لزيد مالا ولم يرزق لعمرو وما لا يجري
فيه النفي فهو من صفات الذات كالعلم والقدرة فلا يقال لم يعلم كذا

ولم يتعذر على كذا فالارادة والكلام مما يجري فيه النفي والاثبات
قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وكلم الله
موسى تكليما ولا يكلمهم الله يوم القيامة فكانا من صفات الفعل
الفعل فكانا حادثين وقالت الاشعرية ان ما يلزم بنفيه نقيضه
فهو من صفات الذات كالحيوة والعلم والقدرة فان بنفيها
يلزم الموت والجهل والعجز وما لم يلزم بنفيه نقيضه فهو من
صفات الفعل كالاحياء والاماتة والخلق والرزق فانك
لو نفيتها لم يلزم نقيضه فعلى هذا الحد يلزم ان يكون الارادة
والكلام من صفات الذات فانك لو نفيت الارادة للزم
الجبر والاضطرار ولو نفيت الكلام لزم منه الخرس والسكوت
وهو من النقايص فثبت انهما من صفات الذات فكانا قديمين
كذا ذكر في الكفاية قوله وقالت المعتزلة صفة ازلي
سواء كانت من صفات الذات او من صفات الفعل قائمة
بذاته تعالى قوله فعند الاشعري والمعتزلة التكوين
والمكون واحد لما فرغ من بيان خلافهم في قيام هذه الصفة
بذاته شرع في بيان خلافهم في الغيرية وقال فعند الاشعري
بكلمة الفاء ووجه الترتيب ظاهر فانه لم يكن اولا قيام
التكوين بذات الله تعالى لا يمكنه القول بانه غير المكون
والا يلزم عليه القول بقيام زيدا وعمرو بذاته وفيه من
الفساد ما فيه والمراد من المعتزلة جمهورها بشهادة الشرع
وغيره قوله وهو محال اي اتحاد التكوين والمكون
محال كاتحاد الضرب والمضروب والقتل والمقتول ونحوهما
ووجه التشبيه هو ان التكوين فعل يقتضي شيئا يتعلق به لا

والارادة

وهو المكون كالضرب والقتل ونحوهما من الافعال المتعدية
قوله وحدوثه كما قالوا محال لوجهين كما بينا فنسبة القول
اليهم لم يتعين الحدوث اي حدوث التكوين كما قال الخصوم
محال لانه اي لان التكوين ان حدث بتكوين الله تعالى يعود
السؤال بان يقال ثانيا ذلك التكوين قديم ام حادث فان
قلت قديم فهو الذي ندعيه وان قلت حادث فالسؤال يعود
ايضا الى ان يتسلسل السؤال والجواب او ينتهي الجواب
الى تكوين قديم وهو اي التكوين القديم هو الذي ندعيه
وان حدث لا بتكوين الله تعالى يلزم منه تعطيل الصانع
وهو محال قوله وما ذكرنا في ابطال حدوث الكلام بتمامه في
هذا اي التردد العقلي الذي مر ذكره في ابطال حدوث
الكلام بتمامه ويتوجه في هذا المقام ايضا لانه يقال
لو كان حادثا فاما ان حدث في ذات الله تعالى كما قالت
الكرامية ان التكوين غير المكون وهو حادث قائم بذات
الله تعالى وهو باطل لان القديم يستحيل ان يكون محلا
للحوادث واما ان حدث لا في محل كما ذهب اليه ابن الراوندي
وهو محال ايضا لان قيام صفة لا في محل محال ولانه حينئذ
لم يكن لله تعالى بكونه خالقا به اولى من غيره واما ان حدث
في محل اخر سوى ذات الله تعالى كما روي عن ابي الهذيل
العلاف ان تكوين كل جسم قائم به وهو محال لان المكون
حينئذ يكون ما قام به التكوين دون الباري تعالى كما في
السواد والبياض فيلزم ان يكون العالم مكونا لنفسه وفيه
تعطيل الصانع فثبت انه ازلي وهو المطلوب قوله

ولا يقال ان قدم التكوين يقتضي قدم المكون اي متلازمه
اذ التكوين والتكون كالضرب والمضروب اي في الاستحالة
لتعلق احدهما بالاخر في الحدوثين وانما قال ولا يقال لما فيه
من الالزام قايله وذلك لانه لما سلم انه كالضرب في التعلق
فقد سلم تعلق وجود العالم بالتكوين والا لم يكن كالضرب
والمضروب ومتى سلم حدوث تعلق وجود العالم بالتكوين
على تقدير كونه قديما فقد سلم حدوث العالم على التقدير لان
ما تعلق تكونه بالتكوين حادث ضرورة اذ المحدث ما يتعلق
وجوده بغيره والقديم ما لا يتعلق وجوده بغيره فعلم ان
السؤال المذكور مما لا يقال لان غرضه من ايراد هذا
السؤال اثبات الازلية قدم العالم لقدم التكوين ليقول
بعده واللازم منتف فالملزوم مثله وقد جاء على
موضوعه بالنقض لانه في نفيهما ثبوتهما فلا يشتغل به
عاقل فلذا قال ولا يقال اي مثل هذا السؤال لانه اشتغال
بما لا يعنيه **قوله** على ان التكوين الى اخره اي مع
ان التكوين في الازل لم يكن لتكون العالم كاينا به
في الازل بل ليكون كاينا وقت وجوده على حسب
العلم والارادة وتكوينه باق ابدا فيتعلق وجود كل
موجود بتكوينه الازلي الابدي بخلاف الضرب والمضروب
لانه كيف لان الضرب عرض فلا يتصور بقاؤه الى وقت
وجود المضروب فثبت انه لا يلزم من وجود التكوين
في الازل وجود المكون فيه كما لا يلزم من وجود العلم
والقدرة والارادة في الازل وجود المعلومات والمقدورات

العلم

والمراد انه ثبت ايضا ان الخالق التكوين بالضرب
ونحوه خطا فاحش فبالحري ان لا يقال ولا يتفوه
به قوله ثم نقول اي بعد ما قلناه بطريق الدفع
لسوالهم نقول لهم قطعا للشغب هل تعلق وجود
العالم بذاته تعالى او بصفة من صفاته ام لا فان قالوا
لا قلنا عطلتم اي اخرجتموه عن الخالقية والتعطيل
في الاصل نزع الحلي من المراة ماخوذ من عطلت المراة
عطلا اذا خلا جيدها من القلائد الا انه يستعمل في
التخلية عن الصفات لانها بمنزلة الزينة ولهذا يقال
حليته كذا اي صفته التي هي صفة لان تزينه
بها وان قالوا نعم قلنا فما تعلق حدوث العالم به ازلي
ام حادث فان قالوا حادث فهو من العالم وكان تعلق
حدوث العالم ببعض من العالم لا بالله تعالى وفيه اي في
القول بانه حادث او في القول بتعلق حدوث العالم ببعض
من العالم تعطيل للصانع ولانه لما كان حادثا افتقر
الى محدث ضرورة الى اخر الى ان يتسلسل غير نهاية
والتسلسل باطل فكذا ملزومه وان قالوا ازلي قلنا
هل تقتضي ازليته ازلية العالم ام لا فان قالوا نعم بتقتضي

٧٣

ازلية ازلية العالم فقد كفروا لانه قول بقدم العالم
ولئن قالوا لا اي لا يقتضي بطلت شبهتهم الثانية من مشاركة
التكوين والضرب في التعدي قوله على ان مثل
الاشعري الى اخره اي نحن اقمنا الدلايل على صحة مذهبنا
وابطال مذهب الخصوم مع انا لا نحتاج الى ذلك مع الاشعري
فانه مناقض قوله بقوله ومن كان كذلك فقد كفيت
مونة جداله وبيانه ان الاشعري يقول تعلق وجود
العالم بخطاب كن وكان خطاب كن عنده تكوينا الان
التكوين ما يتعلق به وجود العالم وهو اي خطاب كن
ازلي قايم بذات الله تعالى عنده لان الكلام ازلي
عنده كما ذكر في الشرح وعلى هذا لا يكون التكوين حادثا
عين المكون فالقول به بعد ذلك يكون تناقضا والقايل
متناقضا وهو باطلا فلا نحتاج معه الى البحث والمناظرة
والله اعلم بالصواب قوله فصل اي فصل
في اثبات الارادة قال اهل اللغة الارادة مشتقة من
الرود والرود يذكر ويراد به الطلب ولهذا سمي
طالب الكلا المتقدم على قومه رايدا يقال في المثل
السائر الرايد لا يكذب اهله ويقال ايضا انه الميل
ومنه قولهم جارية رودا ورجلا رود ويقال للواحدة

رود ايضا وهي التي تتمايل في مشيتها للين اطرافها
ورطوبة اعطافها ثم من الجائز ان يكون الاصل فيه هو
الميل الا انه استعمل في الطلب فان الطالب للشيء
لا يمشي على سنن الاستقامة بل يميل عنها تارة الى
اليمنة وتارة الى اليسرة وكذا الطالب الكلا يميل
لا محالة عن سواء الطريق تارة الى هنا وتارة الى
هناك ليتطلع الى الامكنة الاكثر كلاء واوفر خصبا
ومن الجائز ان يكون الاصل فيه هو الطلب الا انه
استعمل في الميل فان الميل عن الاستقامة في الحركة
الجارية لن يكون الا لطلب شيء فسمي الميل رودا لانه
اسم ما هو المقصود منه هذا هو ما خذ هذه اللفظة
في اللغة اما حدها فقد قيل انها صفة منافية للكراهة
والاضطرار ويوجب كون من هو له الفعل والاختيار فكانه
فائدتها على هذا الحد كون الموصوف بها مختارا
فيما فعله غير مضطر اليه لوجود منافي الكراهة
والاضطرار لانعدام الكره ولا الاضطرار لمحبب كما هو
المحكي عن النجار فانه زعم ان معنى قولنا انه مريد انه
ليس بكاره ولا ساه ولا مغلوب من غير اثبات وصف له

على الحقيقة وذلك باطل لان ذلك يوجب ان يكون
الاعراض كلها مريدة لانها ليست مغلوبة والمكروهة
والساهية وطالم يكن الاعراض مريدة مع انتفاء هذه
المعاني بل هي اسم لمعنى مناف لهذه المعاني وقيل انا عنا دل
ات الارادة ليست باسم لعدم هذه المعاني بل هي اسم لمعنى
مناف لهذه المعاني وقيل في تحديد الارادة انها معنى
يوجب اختصاص المفعول بوجه دون وجه اذ لولا الارادة
لوقعت المفعولات كلها في وقت واحد على هيئة واحدة
خصوصا عند تجانس المفعولات واذا خرجت على الترادف
والتوالي على النظام والاتساق وعلى الهيئة المختلفة
والصفات المتباينة على حسب ما تقتضيه الحكمة البالغة
كان ذلك دليلا على اتصاف الفاعل بالارادة اذ لولا
الارادة لما كان وقت لوجوده اولى من وقت والهيئة
والصفة والكمية والكيفية اولى مما سواها ثم ان
هذا المعنى الذي يحصل به هذه المعاني يسمى ارادة وهي
بعينها المشية عند المتكلمين فالارادة والمشية عندهم
لفظان ينبئان عن معنى واحد لم يفرق بينهما احد من المتكلمين
الا الكرامية فانهم يزعمون ان المشية صفة لله تعالى
ازلية فهي صفة واحدة يتناول ما شاء الله تعالى بها
من حيث يحدث فاما ارادته فهي غير المشية وهي عندهم
حادثة في ذاته القديم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وله
ارادات كثيرة على عدد المرادات يحدث كل ارادة منها
قبل حدوث ما هو المراد بها ثم يتعقبها حدوث ما هو المراد

بيانه ثم اذا علمت الارادة بحدها وحقيقتها اختلف الناس
في جواز وصف الله تعالى بالارادة فقال جمهور الامة ان الله
تعالى موصوف بالارادة على الحقيقة وقال النظام والبغداديون
من المعتزلة كالكعبي واستاذه ابي الحسين الخياط ومن تابعهم
ان الله تعالى لا يوصف بالارادة على الحقيقة بل يوصف بها
بطريق المجاز فاذا قيل اراد الله كذا فان كان ذلك
فعله فمعناه انه فعل وهو غير ساه ولا مكره عليه ولا مضطر
وان كان ذلك فعل غيره فمعناه انه امر به واستدلوا على
ذلك بقولهم ان الارادة هي الشهوة فلو كان الله تعالى
مريدا لكان مشتهيا وحيث لم يكن مشتهيا دل انه ليس مريدا
والكلام من اوله الى اخره من التبصرة ويتفرع على هذا فان
قيل لو كان الارادة والمشية واحدة عندنا لما حصل التفرقة
في الحكم بين قول الرجل لامرأته شئت طلاقك ونوى به الايقاع
وبين قوله اردت طلاقك ونوى به الايقاع وقد حصل
ذلك فانه يقع الطلاق في الاول دون الثاني وقد علله بان المشية
تنبئ عن الوجود فمعنى قوله شئت ذلك حققته وحصلت الطلاق
بايقاعه بخلاف قوله اردت طلاقك لان الارادة لغة
عبارة عن الطلب قال عليه السلام الحمى رائد الموت
اي طالبه وليس من ضرورة الطلب الوجود قلنا اجاب عنه
المصنف رحمه الله في الكافي بانه جاز ان تكون بينهما تفرقة
نظرا الى اللغة وتسويته نظرا الى دليلنا لان ما شاءه او طلبه يكون لا محالة

بخلاف العباد والله اعلم بالصواب قوله فصل في اثبات الحكمة قوله صانع العالم حكيم الى آخره اختلفت العبارات في معنى الحكمة فقال بعضهم الحكمة العلم والعقل وذكر الاسكندر في كتبه ان الحكمة العلم بأوائل الاشيا واواخرها ثم قيل هذا الذي ذكره الاسكندر حكمة علمية فاما العملية فان الحكمة الاتقان المانع عن الفساد كذا ذكر في التلخيص وقد فسر الحكمة في القرآن بعلم الحلال والحرام فلما اختلفت العبارات في معنى الحكمة قال المصنف لو ان كانت العلم فهو عالم وان كانت الاحكام للمفعولات فهو موصوف بها في الازل ليكون المطلوب حاصلا البتة والله اعلم بالصواب قوله فصل اي في اثبات جواز الرؤية ووجوبها والمراد من الاثبات اثباتها في الاعتقاد انه نفس الامر اذ لا يمكن ذلك كذا ذكر في بعض شرح البزدوي قوله رؤية الله تعالى الى آخره الرؤية تحقق الشيء بالبصر كما هو قوله بالابصار اي بواسطة ادراكها فان قلت الرؤية لما كانت عبارة عن تحقق الشيء بالبصر فما فائدة قوله بالابصار قلت الرؤية قد تذكر ويراد بها الكشف التام والا

في معنى الحكمة

نزاع في جوازها بهذا المعنى ان المعارف كلها تصير
يوم القيمة ضرورية كذا ذكر في الصحايف وانما الخلاف
في جوازها بالابصار فتعرض له تاكيدا لتعيين محل
النزاع بدون وهم وعلى هذا الباء في قوله بالابصار للاستعانة
مثل كتبت بالقلم وقطعت بالسكين وقيل الباء هنا
بمعنى مع والرائي هو الروح بالقوة التي اعطاه الله تعالى
فيكون مع العين ايماء تسقط شبهة المعتزلة واستنتاجهم
من رؤية ما لا يكون في جهة اذ الحاج حينئذ الى شرائط الرؤية
التي تكون بالعين مع المقابلة والجهة فافهم فان هذا سر
هذا الموضع وهذا مستفاد من شرح الصحايف حيث قال
على ان الباء بمعنى مع الى اخره قوله للمؤمنين احتراز عن
الكفار كذا اخبرنا عن زكي بيرمشيد المحجوبون والمراد بالمؤمن
ههنا من هو مؤمن عند الله تعالى الا من هو مؤمن حكما
في ظاهر الشريعة فقط كالمنافقين في زمن النبي
صلى الله عليه وسلم فانهم في الدرك الاسفل من النار قوله
في الاخرة هي تانيث الاخر الذي هو ضد الاول وهي
صفة الدار بدليل قوله تعالى تلك الدار الاخرة وهي
من الصفات الغالبة وكذا الدنيا من الكلمات فذكر

قیامت را ازان آخرت گفته که اخر ایام دنیا است که بعد ها وقت یوصف باللیل والنهار

الامام الزاهد في تفسيره قيامت را اخرت گفت ازانكه
اخر ايام دنيا است ليس بعدها وقت يوصف بالليل
والنهار وقيل سميت اخرة لانها متاخرة عن الدنيا
وسميت الدنيا لدنوها منك والتحقيق ان يقال المراد
من الاخرة ههنا هو يوم القيمة بجملة في تاويل الساعات
اذ لم يثبت العلمية اي في الساعات الاخرة بعد دخولهم
الجنة ولا يستقيم جعلها صفة للدار ههنا اذ الدار الاخرة
الجنة او حيز الشخص بعد بعثه من القبر كما ذكر في شرح
البزدوي وعلى كلا التقديرين الى جعلها صفة للدار
ههنا والابصار يعني ما ذكر في المتن في الجنة بعد دخولهم
الجنة او في الحين الذي يكونوا فيه بعد دخولهم الجنة
وكلاهما فاسدان اما الاول فظاهر وكذا الثاني
اذ الرؤية لو كان في الحيز الذي بعث فيه لكانت
قبل الدخول لا بعد ويمكن ان يقال الاول صحيح لاقتضاء
المقام التاكيد كما ستعرفه عن قريب ولكن قد لا
يقبله صاحب الذوق السليم والكل حسن بديع ثم اعلم
ان الرؤية غير جايزة في الدنيا حالة اليقظة عند بعض
المجوزين للرؤية في الاخرة ان من راه اخذ عليه الموت

وقد قضى الله تعالى بالموت على جميع من في الدار لقوله

كل من عليها فان وهي جائزة عند البعض ان موسى عليه

سال الروية في الدنيا مع كونه متيقنا بالموت اذا ثبت

هذا فنقول ذكر الاخرة احتراز عن الدنيا اما اذا كان

المصنف من الفريق الاول فظاهر واما اذا كان من الفريق

الثاني فكذلك ولكن بالنظر الى الاتفاق اطلق وكانه

قال في الاخرة بالاتفاق ولو كان كذلك كان احترازا عن الدنيا

لعدم الاتفاق فكذا هذا قوله بعد دخولهم الجنة اشارة

الى انه لا يجوز قبل دخولهم الجنة قال بعض العلماء يجوز

لمن كان في حكم الله تعالى ان لا يعذبه بالنار اما من

كان في حكم الله تعالى ان يجزيه بالنار فانه ابراه وتفضيل

من التخليص وعلى هذا يمكن حمل قوله عليه السلام ان المومنين

يرون الله تعالى قبل الدخول في الجنة وقوله بعد الدخول

في الجنة ثم الروية في الجنة هل تكون دائمة ام لا فان

قلت لا فله وجه فان الجنة دار التلذاذ بالاكل

والشرب والجمال وعند الروية لتشوش هذه الامور

مع ان كثرة المشاهدة مما تحتز عنه وان قلت نعم فلا

يبعد ايضا ان الروية من اعظم النعم كما قال

اگر دیدار ننمایی و جفت را بیارانی ** برای غیره
عوز بکشد از روضه طوبی را ** ونعیم الجنة ولذاتها
موجودة عندنا کما سیجی ذکره ان شاء الله تعالی فیسرون
لنعیم اذا اراده والا تشویش حینئذ هذا بحسب العقل
اما النقل فقد ذکر بعض المشایخ در حدیث دیگر می
آید که از لذت یک دیدار هفتاد هزار سال مدهوش
بمانند تا بعثت بحضرت که بنالد که خدلوند امرا از همه که
آمده بس حجاب درمیان آرند وان حیرت ایشان
زایل گردانند بعد ازان از نعیم بهشت هیچ لذت نیابند
که لذت دیدار ایشان را از همه لذتها مستغنی کرده
باشد ثم قال تا اینجا سخن شیخ ابو یوسف همدانیست قدس
الله روحه العزیز قوله جایزة ای رویة الله تعالی
جایزة من حیث العقل فهو الحکم بوقوعه قطعا
والاحیلة ایضا اما من حیث السمع فهو واجبة ای
الدلیل السمعی یدل علی انها تقع البتة قوله فیکون
بیان طریق تحقق الرویة وحصولها لنا یوم القیمة
وفیه رد قول المجسمة حیث قالوا انه تعالی یری
فی المکان والجهة کسایر الاجسام تعالی عن ذلک علوا

...على جهة من الدار لقوله

بكم اي يرى الله تعالى الا في مكان ولا في جهة
بلا اتصال شعاع عين الرائي بالمرئي والا ثبوت مسافة
اي بعد مكان بين الرائي وبينه تعالى فاما بالطريق
الذي ذهب اليه المجسمة فلا وهذا ان الرؤية تحقق
الشيء بالبصر وهو سبحانه ليس بذي جهة عندنا وذي جهة
عندهم في الا في مكان وجهة عندنا وفي مكان وجهة
عندهم ما لم يكن الرؤية رؤية قوله وعن ذلك اي
وبغير ما ذكرنا من الاتصال والثبوت قوله من احاد
الحدث بيان للغير وانما ذكر الغير ليندرج تحت النفي
جميع علل الرؤية وشرائطها التي عندها يجب الابصار
عند الفلاسفة والمعتزلة والجب عند اهل السنة
والشرائط عند سلامة الحاسة وحضور المبصر ثمانية
عند الجمهور وهي كون المرئي كثيفا ان اللطيف قد لا
يرى كالهواء وكونه مضيئا بنفسه كالشمس والنار او
بغيره كالاشياء المستنيرة بالمضيء ومحاذيا للبصر او في
حكم المحاذاة كالوجه اذا يرى في المراة ووصل المبصر
الى الابصار وعدم الحجاب وعدم الصغر المفرط وعدم
القرب المفرط وعدم البعد المفرط فزاد فيه شرطا

لغيره وهو عدم مقارنة ما يوجب الغلط كما اذا
خرج من مركز الرحى خطوطا كثيرة متقارنة
بالوان مختلفة فاذا استدارت سريعا لا يرى تلك
الالوان بل يرى لونا غيرها كانه ممتزج منهما
وذلك لمقارنة المختلفات بالحركة وكما نرى في المرآة
الغير المستوية وجهنا معوجا وطويلا وعريضا
والانرى شكله وذلك لمقارنة هيئة المرآة كذا في
شرح الصحائف قوله وزعمت المعتزلة لا قوله
واعترفت لما فرغ من بيان جهة تحقق الرؤية
شرع في بيان قول المعتزلة ان استحالتهم الرؤية
مبني على تلك الجهة واعلم ان لمنكري الرؤية شبهات
كل واحدة منها مسماه باسم منها شبهة المقابلة
وهو ان يقال ان الواحد منا لا يرى الا ما يكون مقابلا
له وقد اشار الى هذه الشبهة بقوله انه لا بد لها من مقابله
ومنها شبهة الانطباع وهو ان يقال رؤية الشيء هو حصول
صورته في الحاسة وذلك على الله محال فكذا الرؤية والا
اشارة اليها في هذا المقام بل لو كانت لكانت مندرجة
تحت عموم قوله وغير ذلك من امارات الحدوث الا اذا

لونا م

قيل قوله واتصال شعاع عين الرائي بالمرئي
معناه ونحو الاتصال فانه حينئذ تكون الاشياء متحققة
في هذا الموضع والاول اليق بهذا المقام فتدبر ومنها
شبهة التماثل وقد اشار اليها في لفظ هذا الفصل
حيث قال وقولهم لو كان مرئيا لكان شبيها بالمرئيات
باطل وتسمية الشبهات وتغييرها من تمايز العقول
قوله والزيدية من الروافض الزيدية من الشيعة
وهم المنتسبون الى زيد بن علي رضي الله عنه شرح الصحايف
من باب الامامة والروافض جند تركوا قايدهم وانصرفوا
والروافض فرقة من الشيعة قال الاصمعي سموا بذلك
لتركهم زيد بن علي رضي الله عنهما كذا ذكر في الصحاح وسيجي
ذكر غرضهم ان شاء الله تعالى قوله انه ابد لها اي ان
الشأن والامر انه ابد لتحقق الرؤية من هذه الشرايط
فان قلت لم خصص بعض الشرائط بالذكر قلنا قوله
من مقابلة معناه من جنس المقابلة اي ابد لها
من المقابلة وما تجانسها في كونه من امارات الحدوث
او في كونها من شرائط الرؤية وعلى هذا التسليم التخصيص
ولئن سلم فنقول لكونهما اعرف واشهر فانهما حسيا

فتدبره

يعرفها العوام ايضا واما كونها مضيئا ونحوه فقد لا
يعرفه الا الحكيم الفلسفي فاذا قلت عدم الحجاب ايضا
مما يعرفه كل احد قلنا نعم ولكنه لما كان موثرها
في المقابلة لا مطلقا فان عدم الحجاب غير مفيد للروية
فيما وراء ظهره مثلا والشروط اتباع كان ذكر اصله
بمنزلة ذكره قوله واتصال شعاع عين الرائي بالمرئي
اشارة الى علة الروية عند بعض الفلاسفة اعلم انهم
اختلفوا في لمية الابصار فقال ارسطو واتباعه ان
الابصار الانطباع صورة المرئي في الباصرة وقال الرياضيون
انه لخروج شعاع من العين على هيئة مخروط راسه
عند مركز الباصرة وقاعدته على سطح المبصر كانه عضو
من المدارك فيلامس المبصر فيحصل الادراك واختلف
القائلون بالانطباع فمنهم من قال ان المرئي صورة الحاصلة في
المنطبقة في الباصرة ومنهم من قال ان المرئي صورة الشيء
الخارج وانطباع صورته شرط لرويته واختلف القائلون
بالشعاع فمنهم من قال ان ذلك المخروط مصمت
ومنهم من ذهب الى انه خطوط مستقيمة شعاعية
اطرافها مجتمعة عند مركز البصر ثم تتفرق الى المبصر فما

عليه ان طبق علمه اطراف هذه الخطوط من المبصر ادركه
وما يقع بين اطرافها ولذلك قد يخفي علي البصر بعض
اجزا المبصر ومنهم من زعم انه يخرج خط مستقيم شعاعي
من البصر الي المبصر ويتحرك علی سطحه في غاية السرعة
طولا وعرضا فيحصل الادراك بسببه والمحققون منهم
ذهبوا الي انه لا يخرج من العين شعاع لكن الشعاع
الذي في العين يتكيف بكيفية المتوسط بين العين
والمرئي من الهوا ويصير ذلك سببا للابصار كذا ذكر في
شرح الصحايف ومن هذا ذهبت الفلاسفة الي انكار
الروية وانكار كونه تعالی بصيرا وانكر المتكلمون كلا
المذهبين ليمكنهم اثبات ذلك جميعا وسيجي ابطال هذه
الاباطيل ان شا الله تعالی قوله وكل ذلك مستحيل اي
وجميع ما ذكرنا من شرايط الروية مستحيل الثبوت في حق
الله تعالی لكونها من امارات الحدوث فكذلك الروية تكون
مستحيلا قوله واعترفت المعتزلة يمكن ان يكون حالا
من المعتزلة في قوله وزعمت المعتزلة اي وزعمت المعتزلة
اي انكرها ان في العقل دلالة استحالة رويته انه اليه الدالها
من كذا وكذا حال كونهم معترفين بانه تعالی يرى ذاته

ان المقابلة والمسافة بين الشيء وذاته محال وحاصله
ان المعتزلة متناقضة في اقوالهم ان القول بانه يري ذاته
قول بان ذاته ممكن الروية في نفسهما فيكون مناقضا لقولهم
انها مستحيلة قوله وانكرت طايفة منهم اي من المعتزلة
انه تعالي يري ويري ذاته فلا يرد ما ذكرنا من التناقض علي قول
الطايفة كما ورد علي الاكثر قوله لنا ان موسي عم الي اخره
اي الدليل اهل السنة علي جواز الروية ان موسي عم سال
عن ربه الروية حيث قال رب ارني انظر اليك والاظهر
بدا ابي موسي عم سال ربه ما هو محال علي تعليله قضية
العقل فانه حين سال الروية ان كان عالما باستحالتها
كان سواله عبثا وان لم يكن كان جهلا بخالقه وكلاهما
محالان علي الانبياء ولما سال دلنا ذا اي سواله علي
انه عم اعتقده اي اعتقد لله تعالي جايز الروية
واذا كان كذلك فمن احال روية تعالي فقد نسب موسي عم
الي الجهل او العبث وهو اي نسبته موسي عم الي الجهل
والعبث كفر نعوذ بالله منه واجاز قوم بان ذلك
ليس فوق المعصية وهي جايزة علي الانبياء كعصيان
آدم ومعصية داود عليه السلام كذا في شرح الصحايف

ومن من اكابر الانبيا
انه ص

ويجي الجواب عنه في اثبات العصمة للانبيا عليهم السلام
ان شا الله تعالى فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد ارني ايه
اعلمك بها علما ضروريا كما نقله الامام عن البلخي في النهاية
او اظهر لي احوال تعيد العلم الضروري بوجودك واطلاق
لفظ الروية على العلم الضروري الجلي مجاز مشهور كما نقله
عن الكعبي في الاربعين قلنا هذا باطل لان موسى عم
كان يتكلم مع الله تعالى في هذا الوقت بلا واسطة وفي
مثل هذا الوقت يبعد ان يقول الهي اظهر لي دليلا
اعرف به وجودك وانه عليه السلام قال انظر اليك ولانه
لو كان كذلك لكان معنى قوله لن تراني لن ترى ايتي وح
يلزم وقوع الخلف في كلام الله تعالى لانه اراه اعظم
الايات حيث جعل الجبل دكا وانه عليه السلام كان
قد وقف على ايات الله تعالى من قلب العصا حية ونبع
الما من الحجر واليد البيضا بحيث استغنى بذلك اجهل
خلق الله تعالى لكثرتها وترادفها فطلب الاية بعد
ظهورها تعنت وذلك لا يليق الا بالكفرة فان قيل
سلمنا انه سال روية الله تعالى ولكن لم لا يجوز ان
السوال عن لسان قومه اليس ان قومه يطلبون منه

ولو كان المراد ما ذكره الكعبي لكان المعنى لن تظهر لي آياتي وليس كذلك

٨١

[illegible]

منه ان يريهم ربه كما قال الله تعالى حكاية عنهم لن
نومن لك حتى نرى الله جهرة فطلب من الله تعالى الروية
ليبين الله تعالى انه ليس بمرئي اشد تمكنا في النفوس لانه
اذا امتنع عليه ذلك مع جلالة قدره فغيره اولى وقد نسب
هذا التاويل في النهاية والاربعين الى ابي علي وابي هاشم
وهو باطل ايضا اذ هو عدول عن الظاهر من غير دليل ولان
الروية لو كانت مستحيلة على الله تعالى لمنعهم موسى عم
عن ذلك السوال او انكر عليهم اذ لا يجوز للانبياء تقرير
الجاهلين على جهلهم الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا الها
كما لهم الهة لم يسكت عن ذلك بل رد عليهم للحال فقال
انكم قوم تجهلون وفي الجواب نظر يعرف بالتامل فان قيل
سلمنا انه عليه السلام سال الروية لنفسه ولكن انه لم
ذلك مبني على علمه باستحالتها وما ذكرتم من انه يلزم العبث
فهو ممنوع لجواز انه عليه السلام كان عالما بالدلائل العقلية
انه يمتنع الروية مع ذلك سالها حتى ترد الدلائل السمعية
المانعة عن الروية فيتقوى علمه عليه السلام بالدلائل
السمعية والعقلية المتعاضدة المتوافقة اذ في تناصر
الادلة وان كانت من جنس واحد فايدة قوة اليقين

ورزوال الشك الذي الحصل عند عدمه ولهذا اكثر
الله تعالى الادلة على وجوده فكيف اذا كان من
جنسين مختلفين سمعي وعقلي وقد نسب هذا السوال
في الاربعين الى انه المزيل وهو باطل ايضا لان
العلوم في القوة والضعف محال ان العلم هو
المطابق للمعتقد ومطابقة الاعتقاد للمعتقد
مما لا يقبل تطرق التفاوت اليه فلا يقال ان
مطلوب موسى عليه السلام من هذا السوال مزيد
قوة في العلم واما قوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن
قلبي فلا بد له من التاويل لان الطمانينة وجب
ان لا تكون حاصلة له ومن لم يكن له الطمانينة والجزم
محال بالاتفاق واذا وجب تاويله سقط الاستدلال
به كذا ذكر في النهاية ولانه لو كان عالما امتناع
الروية على الله تعالى وسواله كان لزيادة الطمانينة
وقوة النفس كان الادب ان يقول يا رب زدني دليلا
على امتناع الروية فاما ان يسال الروية مع العلم
بامتناعها فهذا لا يليق بالعقلاء كما ذكره في الاربعين
وذكر في شرح الصحايف جاز ان يكون هذا السوال في
مبادي النبوة وجاز ان

تطرق

الطمانينة حاصلة له
لم يكن العلم حاصلا له
لان العلم بدون ه

٨١

عالم

الا يكون النبي متصفا ببعض الاوصاف الخفية حتى يعلمه الله
تعالى وعكس ان الجواب بانه عليه السلام نبي قبل النبوة
لا يكون ادنى درجة من المعتزلة وبان الروية لما لم
يكن خفية على من جوز وجود العالم بغير علم والقادر بغير
قدرة كيف يكون خفية على موسى عليه السلام وكان
عند الله وجيها قوله والله تعالى ما عاتبه وما
ايأسه تمسك بالموية من وجه اخرای وان الله تعالى
ما عاتب موسى عليه السلام بسبب سواله الروية عنه
وما ايأسه ايضا عن الروية ولو كان سواله عليه السلام
جهلا بحالة او خارجا عن الحكمة لعاتبه كما عاتب
نوحا عليه السلام بقوله اني اعظك ان تكون من الجاهلين
حيث سال انجاء ابنه من الغرق وكما عاتب ادم عليه
السلام على تناول الشجرة بل هذا اولى بالعتاب لان
الجهل بربه يبلغ مرتبة الكفر وذلك اعلى هذه
المرتبة كما ذكر في الشرح ولما لم يعاتبه بل علق ذلك
بشرط ممكن وهو استقرار الجبل دل انه جايز الوجود
اذ تعليق الفعل بما هو جايز الوجود يدل على جوازه
كما ان التعليق بما هو ممتنع الوجود او متحقق الوجود

يدل على امتناعه او تحققه كما ذكر في الشرح ايضا
والدليل على ان استقرار الجبل ممكن النبوة هو ان
ان الجبل جسم ممكن ان يكون مستقرا و يمكن ان لا يكون
اورد ان حروف الشرط يجعل الماضي مضارعا فقوله
ان استقر اي لو صار مستقرا في المستقبل فسوف
تراني وعلم انه صار مستقرا في المستقبل والا
لوجب حصول الروية ولم يحصل بالاجماع بل
كان متحركا والاستقرار حالة التحرك محال فيكون
الروية متعلقة بالمحال فيكون محالا وقيل
الاستقرار محال في ذلك الوقت لان الله تعالى
ما اراد وجوده والشرط هو الاستقرار في ذلك
الوقت فيكون الروية محالا ايضا قلت هذه
الاستحالة ليست لذات الاستقرار بل بحسب العوارض
المفارقة لانا لو قدرنا ان الله تعالى اراد حصول
بدل التحرك والتذلزل لحصل بوجوده قوله
تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا اخبر انه
جعله دكا الا انه اندك بنفسه وما اوجده الله
تعالى كان جائزا ان لا يوجد لو وجده لولم يوجده

والتدلك

٨٢

للعلية تعالى اذا لله تعالى مختار فيما يفعل فاذا
جعل الجبل دكا باختياره كان جايزا ان لا يفعل
دل ذلك على جواز وجوده وعدمه فالحاصل انا
نقول الاستقرار حالة التجلي ممكن لذاته والامتناع
بالعوارض غير قادح فيه قوله وقوله تعالى لن
تراني الى اخره وجه لفرض وجوه الاستدلال بهذه الآية
كذا انفهم من الشرح حيث قال اولا ولنا قوله تعالى رب ارني
انظر اليك الآية ثم قال والاستدلال بالآية من اوجه احدها
كذا وثانيها كذا وثالثها كذا قوله تعالى لن تراني فانه
يقتضي نفي الوجود الجواز الى آخر ما ذكر في المتن ويمكن
جعله جوابا معارضة ذكرت في المعالم حيث قال اما
المعتزلة فقد ذكروا وجوها الاول كذا والثاني كذا والثالث
قوله تعالى لن تراني ولن يفيد التابيد فوجب ان يقال
ان موسى عليه السلام لا يرى الله تعالى ابدا وكل من قال بان
موسى عليه السلام لا يرى الله تعالى قال ان غيره لا يراه
ايضا ثم قال والجواب عن التمسك بقوله تعالى لن تراني ان
هذا يدل ايضا على كونه تعالى جايز الرؤية لانه لو كان ممتنع
الرؤية كان يقول انه لا يجوز رؤيتي الى آخر ما ذكر في

المصنف ان الموضع موضع الحاجة الى البيان وذكر
في البداية قلنا نحن استدللنا بالاية على جواز الروية
وقوله تعالى جل جلاله لن تراني تقتضي نفي الوجود لا نفي الجواز
فلا يقع التعارض فالبداية لا يتعرض لاثبات الجواز بل لدفع
المعارضة فقط والمعالم متعرض للجواز صريحا ولدفع المعارضة
ضمنا والمصنف لم يتعرض لدفع المعارضة صريحا حيث قال
انه تقتضي نفي الوجود لا الجواز ويتعرض للجواز ايضا حيث قال
اذ لو كان ممتنع الروية الى اخره قوله على انه يجوز على الانبياء
الريب في امر يتعلق بالغيب جواب بعد التسليم كانه قال ولئن
سلمنا انه تقتضي نفي الجواز ولكن لا نسلم انه لا تقتضي ذلك
في الدارين اذ لو كان كذلك لزم ان يكون سواله عليه السلام
جهلا او عبثا كما مر وهو محال وكذا طلب وجه فيحمل اي سواله
عليه السلام بالنظر الى ظاهر حاله على ان ما اعتقده
جايز ولكن ظن ان ما اعتقد جوازه ناجز اذ يجوز
على الانبياء الريب في امر يتعلق بالغيب فدخل النفي
في الجواب لما في السوال وقد سالها في الدنيا فينصرف
النفي اليها اذ الجواب يكون على قضية الخطاب لا السوال

وقوله

ابو ح

وقولهم ان كلمة لن تفيد التابيد ليس بثبت والا لما
جاز تحديد الفعل بعده وقد جاز بدليل قوله تعالى فلن ابرح
الارض حتى ياذن لي ابي كذا ذكر في كتب النحو ولئن سلمنا
ان المراد منه التابيد المطلق ولكن لم لا يجوز ان يكون المراد
منه نفي الروية عن موسى عليه السلام على حدة بمعنى انك
لن تراني وحدك كما سالتني وحدك بل تراني مع النبيين
والمرسلين والشهداء والصالحين على ما دل عليه لن تراني
من التوحيد لتفرد المتكلم فيه قوله والله تعالى اخبر عن التجلي
تمسك لغير هذه الاية اي الروية جايزة الله تعالى اخبر عن
التجلي للجبل وهو اي التجلي للجبل عبارة عن خلق الحيوة
والروية فيه وزاد العلم في البداية فقال وهو عبارة عن
خلق الحيوة والعلم والروية في الجبل حتى يرى ربه نص
عليه الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي فيدل على جواز
الروية واذا تصور بل تحقق هذا في الجبل يجب ان يتصور
في الانسان كما ذكر في الكفاية قوله وقال الله تعالى وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة دليل آخر على المدعى
وجه التمسك به ان النظر المضاف الى الوجه المقيد بكلمة
الى لا يكون الا نظر العين فقوله النظر المضاف الى الوجه
احتراز عما لا يكون كذلك كقول الشاعر وشعث ينظرون
الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام فان النظر

ههنا ليس بمعنى الرؤية اما عندنا فلعدم الاضافة الى
الوجه واما عندهم فلقيام الدليل على الانتظار حيث
شبه نظرهم الى بلال بنظر الظماء الى حيا الغمام ولذا ما
روي عن ابن عباس رضه انه قال تقول العرب انا انظر
الى الله ثم الى فلان وقوله المقيد بكلمة الى احتراز عن المقيد
بلام الجارة او بفي كقولهم نظر له او فيه فان الاول للشفقة
والثاني للتامل فان قلت هذا منقوض بقوله وجوه
يوم بدر ناظرات الى الرحمن يأتي بالخلاص فان
النظر ههنا مع كونه مقيدا بكلمة الى مضافا الى الوجه
كان بمعنى الانتظار دون نظر العين لان الرحمن لم يكن
منظورا لهم في ذلك اليوم قلنا قد روي هذا البيت هكذا
وجوه ناظرات يوم بكر وقيل مراد الشاعر يوم اليمامة
سمي يوم بكر لان القتال وقع فيه بين عسكر ابي بكر وبين
مسيلمة الكذاب والمراد من الرحمن ههنا المسيلمة فانهم
يسمونه رحمن اليمامة وكانوا ينظرون الى وجهه ويطمعون
ان يخلصهم عن ذلك البلاء كما ذكر في الاربعين ولئن
كان كذلك فلا نسلم ان الرحمن المذكور في البيت لم
يكن مرئيا لهم ولئن سلمنا ان الرحمن ههنا هو الله تعالى
والتبديل ولما الامكان قد اجرى ذلك ايضا الرؤية قائم
في المعدوم فان مع انها الذي لما سيجيء عند قوله والمعدوم

٩٢

سبحانه وتعالى فنقول انما حمل على الانتظار لقيام
الدليل عليه وهو قوله يأتي بالخلاص ذكر في التبصرة
لما اقترن بقوله ناظرات قوله يأتي بالخلاص علم انه
اراد به الانتظار وفيما نحن فيه مثل هذه القرينة منقطعة
منقطعة فلن نحمله الا على النظر وفي بعض نسخ الاربعين
وجوه يوم بدر ناظرات الى الرحمن تنتظر الخلاص
والجواب على هذه الرواية اظهر واسهل قوله وحمل
النظر على الانتظار المتخصص للنعمة في دار القرار
سمج يمكن ان يكون جوابا عما يقال سلمنا ان النظر
المقيد بكلمة الى لا يكون الا للنظر العين ولكن لا نسلم ان
الى ههنا حرف الجر الذي هو عرضة للتعلية لم لا يجوز ان يكون
واحد الالاء كما ذكره الازهري في التهذيب حتى يكون
بمعنى الانتظار لانا قد توافقنا على ان لفظ ناظرة اذا
كان عاريا عن حرف الى افاد الانتظار كما ذكر في الاربعين
واذا كان كذلك كان التقدير الاية وجوه يومئذ ناضرة
نعمة ربها منتظرة ولئن سلمنا ان الى هي الجارة ولكن لم لا يجوز
ان يكون معناه الى ثواب ربها منتظرة كما ذهب اليه

سعديه

الصحابة والتابعون ثم علي رضي الله عنه ينظرون
اليه في الاخرة كما ينظرون اليه في الدنيا اي ينتظرون
ما ياتيهم من نعمة واحسان وعن سعيد بن جبير
انه قال ان نافعا الازرق سال ابن عباس رضي الله عنهما
فقال اهل الجنة ينتظرون رحمته والله لا يدركه
الابصار وعنه وعن مجاهد وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة حسنة مستبشرة تنتظر الثواب من ربها وعن
جرير انه قال قلت لمجاهد ارايت الى قول الله تعالى
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان ناسا يزعمون انهم
ينظرون الى ربهم فقال انه لا يراه احد ولكنها ناضرة من
الفرح والسرور وناظرة ينتظرون ثواب ربها وعن
المسيب ينتظرون الثواب من ربها ولا يرى الله احد
وكذا عن ابن الصلح فثبت ان المفسرين فسروا
الاية بذلك ولم ينكر عليهم غيرهم فجرى مجرى الاجماع
كذا ذكر في النهاية فاجاب عنه وقال حمل النظر
على ما ذكرتم وان امكن بالنظر الى نفس الالفاظ

٨٥

ولكن حمله على الانتظار للكونه موثر المحرسمج لكسر الميم

وسكونها اي قبيح ذكر في الصحاح سمج الشيء بالضم سماجة قبح

فهو سمج مثل ضخم فهو ضخم وسمج مثل خشن فهو خشن وسميج مثل

قبح فهو قبيح وفي المجمل سمجٌ وسميج ناسمرن ولانه قرن بنضارة

الوجه وذا يليق بالوصال لا بالنظر القاتل ولانه تعالى اضاف

الى المحل المقدسة حيث قال الى ربها والجوز صرف اللفظ

عن الظاهر الا عند عدم الامكان كقوله تعالى واسال القرية وعدم

الامكان هو اول المحل ولانه تعالى ذكره على وجه الامتنان والمنة تلزم

بالروية لا بالانتظار فانه موت احمر اي شديد مستكره وتفسير المفسرين

بالانتظار معارض بالروايات التي تشتمل عليها كتب التفسير والاحاديث

كما ذكر في النهاية ايضا قال الفقيه ابو الليث رحمه الله واما من قال بالرواية

احتج بقوله عز وجل وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وللذين احسنوا الحسنى

وزيادة قال ابن عباس الزيادة النظر الى وجه الله تعالى عز وجل كذا

ذكر في بستانه والنقل المستفيض صح عن رسول الله صلى الله

عليه وسلم انه قال الزيادة هو النظر الى الله سبحانه وتعالى كما ذكر في الارعين

ومعلوم ان النظر ههنا لم يكن بمعنى الانتظار فانه سبب الغم والغم لا يكون

زيادة على الحسنى لانه ليس من حسن المزيد عليه ولقائل ان يقول

ذا به

ن

لا نسلم ان انتظار وصول النعمة عند تيقن الوصول سبب الغم بل هو موجب للفرح ولهذا قيل الماء مول خير الماكول والاولى ان يقال تاويلنا اظهر واقرب من تاويلكم اما انه اظهر فلان اطلاق النظر وارادة الرؤية لشي شايع يفهم كل واحد وتاويلكم لا يفهمه احد لسبق الذهن الى الحرف الجر كتعدية النظر لان الغالب فيه التعدية بالى واما انه اقرب فلان الشرط عند تعذر الحقيقة ان يحمل اللفظ على اقرب المجازات الى الحقيقة والرؤية اقرب الى النظر من الانتظار والى اقرب الى النظر لكونها صلة لا من النعمة كما ذكر في شرح الصحايف وبان المقربة انما يستقيم اذا جعل الرائي هو الروح كما مر اما اذا جعل الرائي هو العين فلا يستقيم والاولى ان يجاب عن المنع المذكور بان من علم انتظار النعمة وعلم ايضا معنى التنغص والكدورة فقد جزم ذهنه البتة باللزوم بين الانتظار وبين كونه منغصا على ما تلقينا لا من الامة وتوارثناه من الطبايع السليمة حيث قالوا الانتظار موت الاحمر والفرح عند تيقن الوصول باعتبار تيقن الوصول لا ينافي حصول التنغص بالانتظار لجواز ان يحصل الشخص فرحا للتيقن وحزنا لانتظار المتيقن لان النفس اكثر تلذذا عند تيقن الوصول الى

٨٦

النعمة واعظم شوقا اليها عنده وهذا احسن بديع غير محتاج
الى زيادة بيان فانه ثابت في العقول والنفوس فان قلت
السرور ينافي الغم فلا يجتمعان في موضع واحد في زمان واحد
قلت نعم ولكن نحن لا نقول بجواز اجتماعهما في زمان واحد على معنى
انه اشتغل قلبه بالسرور حال كونه مشتغلا بالغم بل نقول بجواز
اجتماع ما سببهما فيه في زمان واحد وهو اذا التفت الى هذا
البيت يشتغل قلبه بسببه واذا اشتغل بذلك السبب يشتغل بسببه
كما اذا حصلت له نعمة فاصابته آفة وجوازه مما لا يخفى اذ الاجتماع في
زمانين غير ممتنع فان قلت سلمنا ان النظر المقيد بكلمة الى لا يكون الا نظر
العين ولكن لا نسلم ان النظر هو الرؤية بعينها عندنا لان النظر معناه
بالفارسية نگريستن والرؤية ديدن والفرق بين قولنا ديدن وبين
قولنا نگريستن في الفارسية معلوم بالبديهة فانهم يقولون بسيار نگريستم
والبتة نديدم واخرى يقولون بسيار نگريستم واخر بديدم كذا ذكره الاربعين
يؤيده قوله وقفت كاني من وراء زجاجة الى الدار من فرط الصبابة انظر
فعيناي طورا يغرقان من البكاء فاعشى وطورا يحسران فابصر جعل نفسه
ناظرا حال كونه مبصرا وغير مبصر او هذا يدل على ان النظر
غير الابصار وقوله نظرت اليها زوراء

خصاص فابصرت وجها داعيا لمعاصي رتب الابصار
على النظر بفاء التعقيب وهذا يدل على ان الابصار غير النظر
واجيب بان النظر لو لم يكن عين الرؤية بل يكون بمعنى تقليب الحدقة
الى جانب المرئي وجهته لزم ان يكون موسى عليه السلام معتقدا للجهة في حق
الله تعالى حيث قال ارني انظر اليك وايضا لو كان كذلك لا يكون زيادة
على الحسنى والثاني منتف لما ذكرناه منقولا عن النبي عليه السلام وغيره قوله
ولا تعلق لهم بقوله تعالى لا يدركه الابصار اي لا تمسك للخصوم في امتناع
الرؤية بهذه الاية لان حيث الظاهر والابصار جمع البصر وهو الجوهر
اللطيف الذي ركبه الله تعالى في حاسة النظر به يدرك المبصرات
فالمعنى ان الابصار لا تتعلق به ولا تدركه لانه متعال ان يكون مبصرا في
ذاته لان الابصار انما تتعلق بما كان في جهة اصلا او تابعا كالاجسام
والهيئات كذا ذكره في الكشاف وهذا التفسير انما يستقيم على مذهبه فاما
عندنا فمعناه لا تحيط به الابصار وانه متعال عن التناهي واعلم انهم تارة
يستدلون بهذه الاية على ان الله تعالى لا يرى بالابصار في الدنيا والاخرة
وهذا انما يتم باثبات امور اربعة احدها ان ادراك البصر
هو الرؤية وثانيها ان المراد بالابصار هو المبصرون لا العقول
وثالثها ان الاية يقتضي عموم النفي في كل الاشخاص ورابعها انها تقتضي عموم

٨٧

النفي في كل الازمان منه وبعد تصحيح هذه المقدمات يكون
معنى الاية انه لا يراه احد من المبصرين في شيء من الاوقات
اما الاول وهو ان ادراك البصر هو الروية فالدليل عليه امران
احدهما هو انه لا فرق في اللغة بين ان يقال رايت فلانا وبين
ان يقال ادركته ببصري كما انه لا فرق بين ان يقال ادركته باذني
وبين ان يقال سمعت باذني وثانيهما هو ان اهل اللسان من فقهاء
الصحابة رضي الله عنهم اجمعين فهموا من هذه الاية نفي الروية روي انه
لما بلغ عايشة رضي الله عنها ان كعبا قال ان محمدا راى ربه فقد اعظم
انكرت وقالت من حدثك ان محمدا راى ربه فقد اعظم الفرية
على الله تعالى قال الله تعالى لا تدركه الابصار وروي عن ابن عباس
مثل ذلك ايضا واما الثاني وهو ان المراد من الابصار هو المبصرين فهو
ان الابصار وان كان يشتمل في العقول كما في قوله تعالى اولي الايدي
والابصار ولكنه مجاز ولئن سلم انه حقيقة فيهما ولكن لا يمكن حمله
في هذه الاية عليها والا لكان معنى الاية ان العقول لا تدركه وذلك
غير جايز فثبت ان المراد بالابصار ههنا هو المبصرون واما الثالث
وهو عموم النفي في حق كل الاشخاص فلان قولنا فلان لا تدركه
الابصار مناف لقولنا فلان تدركه الابصار وهذه الموجبة غير

٥

عامة فوجب ان يكون السالبة عامة وانما قلنا انه قولنا
فلان لا تدركه الابصار مناف لقولنا تدركه الابصار لان
كل من حاول تكذيب قول من قال فلان تدركه الابصار فانه يقول
بل لا تدركه الابصار ولما قلت لان الموجبة غير عامة لان
لام الجنس لا تقتضي العموم فان من قال اكلت الخبز وشربت
الماء لم يجب ان يكون اكلا لجميع الاخباز وشاربا لجميع المياه
بل يكون صادقا ولو لم ياكل الا خبزا واحدا ولم يشرب الا ماء
واحدا انما قلنا لان الموجبة اذا لم تكن عامة كانت
السالبة عامة لان السالبة الجزئية لا تنافي الموجبة
الجزئية لصدق قولنا بعض الحيوان انسان بعض الحيوان
ليس بانسان فلما كانت هذه السالبة منافية للموجبة الجزئية
وجب ان تكون هذه السالبة عامة لتحقق المنافاة بينهما واما
الرابع وهو عموم النفي في كل الازمنة فلوجهين الاول ان
لو قيل فلان تدركه الابصار فانا العرف العموم في كل الاوقات
وقولنا لا تدركه الابصار مناف لتلك الموجبة لما ذكرنا فوجب ان يفيد
عموم النفي في كل الازمنة تحقيقا للمنافاة والثاني هو ان نقيس النفي
على النهي والنهي وهو قول القايل لا تدخل هذه الدار على سبيل كونها
دائما له ووجهه ان ورد بينهما نقص والنقض

مثلا يفيد انه نهاه عن دخولها ابدا فلولا النفي اذا كان مطلقا
وجب ان يفيد عموم الازمنة ولهذا يستدلون بها على استحالة كوننا
رائين له ووجهه ان رويتنا له نقص والنقص على الله تعالى محال
وانما قلنا ان رويتنا له نقص لانه تعالى تمدح بنفي ادراك الابصار
عن ذاته وليس ذلك بتفضل وما كان كذلك فاثباته نقص
واحترزنا بقولنا وليس ذلك بتفضل عن التمدح بكونه حليما عفوا

حسن التمدح

فان العفو هو الذي يترك حق نفسه من الاضرار بالغير فهذا النفي مما
يتمدح به وثبوته ليس بنقص فان استيفاء الحق جايز وانما قلنا
انه تعالى تمدح بنفي ادراك الابصار لوجهين الاول انه تعالى
ذكر قوله تعالى لا تدركه الابصار في اثناء المدايح لان ما قبله وهو قوله
بديع السموات والارض الى قوله وهو على كل شيء وكيل وما
بعده وهو قوله تعالى وهو اللطيف الخبير مدح وكلام ذكر في اثناء
المدايح فهو مدح بدليل انه لو قال قايل زيد فاضل عالم ياكل الخبز
فقيه شجاع كريم فانه يستقبح ولو قال بدلا عن قوله ياكل الخبز تقي ورع
ونحوه يحسن الكلام فعلمنا ان الكلام في اثناء المدايح يجب ان يكون مدحا
الثاني ان المسلمين يقولون بانه يرى ولا يرى ويرونه الثناء على الله
تعالى وانما اخذوا ذلك من هذه الاية وانما قلنا ان ذلك ليس تمدحا
بتفضل لان رويته تعالى لو صحت لكان حصولها بان يكون معطلا
اولى لا بالاكرام للرائي فثبت بما ذكرنا انه تعالى تمدح بنفي رويتنا
له وان ذلك ليس بتفضل وانما قلنا ان ما كان كذلك فاثباته

نقص بالقياس علي قوله تع لا تاخذه سنة ولا نوم فانه لما
كان نفي النوم مدحا كان ثبوته نقصا كذلك ههنا والادلة بطوله
مذكور في النهاية وقال اهل السنة انه لا تعلق لهم
بقوله تعالي لا تدركه الابصار لانها اي لان لفظة
الابصار صيغة جمع وهي تفيد العموم فسلبه يفيد سلب العموم
لا عموم السلب لان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية
لا السالبة الكلية بيانه ان قوله تعالي لا تدركه الابصار نقيض
لقولنا تدركه الابصار وقولنا تدركه الابصار يقتضي ان يدركه كل
واحد باعتبار الاستغراق الحاصل من الالف واللام ولما كان
نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية كان معنى قوله
لا تدركه لا تدركه جميع الابصار ونحن نقول بموجبه فانه لا يراه
الجميع اذ الكافرون لا يرونه بل يراه المومنون كذا ذكر
في الشرح وفيه بحث لان التمدح يدل على عموم السلب وصدق
السالبة الجزئية لا ينافي صدق السالبة الكلية فجاز ان يصدق
مع السالبة الجزئية الكلية كذا ذكر في شرح الطوالع وشرح الطوالع
ولقائل ان يقول المدح هو نفي الادراك البصري الذي من شرطه ارتسام
الشبح او خروج الشعاع والانواع في نفي ذلك اما الحالة التي تحصل
بعد احد هذين الشيئين من غير حصول احدهما فممنوع انه نقص

والنزاع ما وقع الا فيه او نقول المنفي هو ادراك الابصار
مع هذه القوة لان الكلام يحمل على ما هو الواقع المتعارف
لا على الذي ما وجد بعد والجواب ان منهما ايضا ثم اعلم ان المصنف
انا لم يشتغل عند البيان المذكور باقامة الدليل على المناقضة
بين قوله لا تدركه الابصار وبين قوله تدركه الابصار واشتغل
باقامة الدليل على العموم قوله تدركه الابصار حيث قال
باعتبار الاستغراق الحاصل من الالف واللام لان الخصم سلم
المناقضة بينهما باعتبار المذكور ومنع العموم كما مر ذكره قوله
وللتمسك بمنع الادراك دون الرؤية وجه اخر على ان لا تعلق
لهم بالاية وتقريره ان المنفي هو الادراك لانه المذكور في الاية
والادراك هو الوقوف على جوانب المرئي وحدوده وما
يستحيل عليه الحدود والجهات يستحيل عليه الادراك فكان
الادراك من الرؤية نازلا منزلة الاحاطة من العلم ونفي الاحاطة
التي تقتضي الوقوف على الجوانب لا تقتضي نفي العلم به لان
نفي الاخص لا يلزم منه نفي الاعم فكذا هذا اي فكذا الرؤية
لما كانت اعم من الادراك لا يلزم من نفي الادراك نفي الرؤية

والا يلزمه نفي الاعم من نفي الاخص واللازم محال وما قيل
من ان العرب لا يفرقون بين الروية وبين الادراك قلنا
ان ادعيتم ذلك في مطلق الروية فهو ممنوع ولئن ادعيتم ذلك
في روية مخصوصة فهو مسلم لا يجديكم نفعا وذكر في شرح الطوالع
لا نسلم ان ادراك الشي عبارة عن رويته على سبيل الاحاطة لانهم
يقولون ادركت الشمس ولا يريدون رويتها من جميع جوانبها
ولم يتعرض للجواب ويمكن ان يجاب بانه جاز ان يكون الحقيقة
متروكة بدلالة محل الكلام كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة
وترك الحقيقة بدلالة من الادلة المعروفة لا تدل على ان المتروك
ليس بموضوع له وقولهم اهل اللسان فهموا من هذه الاية نفي الروية
فدل على ان ادراك البصر هو الروية قلنا وقد نقل ايضا ان كثيرا
من السلف فهموا من قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة الروية مع ان النظر عندكم ليس هو الروية فكذا ههنا
كذا اجاب الامام في النهاية قوله على ان نفي ادراك الى اخره يعني
لا تعلق لهم بهذه الاية لما ذكرنا من الدليل مع انه لو نظر الخصم بعين الانصاف
لعلم ان الاية بعينها من الحجة التي عول عليها الخصم وهي كونها مدحا
حجة لنا لا علينا وذلك لان التمدح في نفي الادراك مع الروية اذا

٩٠

انتفاء الادراك مع ثبوت الرؤية دليل على ارتفاع ذاته المقدسة
عن نقيصة التناهي والحدود فاما نفي الادراك عما يستحيل
رويته لا تمدح فيه اذ كل ما لا يرى من المعدومات والمحالات
لا يدرك فعلم ان الاية بجملتها لو نهضت حجة لنا لا علينا
قوله ولو انعموا النظر في الاية وعرفوا مواقع الحجاج لاغتنموا
التقصي عن عهدة الاية تشنيع بالتقصير يعني لو لم يفرحوا بظواهر
الاية ولم يقصروا في الطلب والامعان لعلموا المقصود
من الاية والانعام ههنا الامعان وامعن في الامر
اذا ما لغ فيه قليلا قليلا كذا ذكر في تفسير المنير عند
قوله تعالى ويمنعون الماعون واغتنمه
وتغنمه عده غنيمة كذا ذكر في الصحاح ويقال تقصى الاسير
اذا تخلص من المضيق والبلية كذا في الصحاح ايضا
قوله وما قالوا من اشتراط المقابلة وغيرها الى اخره شروع
في ابطال ما ذكروه من موانع العقل دلالة استحالة رويته
الى اخره لعله ان الاشياء المذكورة من المقابلة ونحوها ليست شرطا للروية
لانها ليست من لوازم نفسها واعلم ان اصحابنا رحمهم الله اختلفوا
في الجواب عن شبهة المقابلة وغيرها فمنهم من ذهب الى تسليم

المتشابه وتفويض تاويله الى الله تعالى قال نعم
لا مر كما ذكرتم من اشتراط المقابلة ونحوها فصارت
الروية متشابهة بكيفيتها لا باصلها ولا يجوز ابطال
الاصل بالعجز عن ادراك الوصف فوجب تسليم المتشابه الى
الله تعالى على اعتقاد الحقيقة ولا نشتغل بتاويله ومن جوز
تاويل المتشابهات من المحققين المتاخرين قال بان ما ذكرتم
من اشتراط المقابلة ونحوها على العموم يبطل بروية الله تعالى ايانا
ايانا باعتراف اكثر المعتزلة وبقوله تعالى
الم يعلم بان الله يرى وذلك لان العلل
والشروط المطلقة تتبدل بالشاهد والغايب
وقد تبدلت الشرايط المذكورة بالشاهد والغايب
حيث لا يتحقق الروية في الشاهد بدون تلك الاشياء
ويتحقق بدونها في الغايب فعلم انها ليست من لوازم
نفس الروية بل هي من الاوصاف الحاصلة لوجود الروية
في الشاهد بطريق الاتفاق واذا ثبت انها ليست
من لوازم نفس الروية لا يلزم من شرايط نفسها فلا يشترط اي
لا يجب تعديتها من الشاهد الى الغايب لان الامور
الاتفاقية لا يصح الاستدلال بها قوله وهذا اشارة الى السر في تبدلها

٩١

اي ونبدل هذه الاشياء بالشاهد والغايب وصيرورتها
من اوصاف الوجود لا جل ان الروية عبارة عن تحقق الشي
بالبصر كما هو واذا كان كذلك كان المرئي في الجهة
يري فيها وان كان لا فيها يري لا فيها بالضرورة
وكذا الرائي ان كان في الجهة كالمخلوق يرى الاشياء وهو
في الجهة وان كان لا فيها كالخالق يرى الاشياء وهو لا فيها
فلا يكن لزومها لنفس الروية لتنوع الرائي والمرئي
الي ذي الجهة وغيره وعلي هذا يمكن قراة قوله يري فيها
مسمي وغير مسمي قوله كالعلم اي الروية مثل العلم في ان
المدرك بكل واحد منهما لا يكون علي خلاف ما هو به فكما ان
المعلوم اذا كان في جهة يعلم في جهة وان لم يكن فيها
لا نعلم فيها فكذا الروية فالحاصل انا نذهب الي البلكفة
اي نقول بجواز روية الله تعالى بلا كيف من المقابلة ونحوها
بناء علي انها نظرا الي معناها الذي ذكرناه لا تستلزم
الكيفية وهم يتعجبون من هذا القول كما فهم من الكشاف حيث
قال ثم تعجب من المسمين بالاسلام المتسمين باهل السنة والجماعة
كيف اتخذوا هذه العظيمة مذهبا ولا يغرنك تسترهم بالبلكفة

فانه منصوبات اشياخهم والقول ما قال بعض العدلية
فيهم لجماعة سموا بهواهم سنة وجماعة حمر لعمري موكفة
قد شبهوه بخلقه وتخوفوا شنع الورى فتستروا بالبلكفة
هذا ما ذكر فيه ولجار عنه اوحد الدين الخوارزمي المعروف
بصراف رحمه الله عليه الجور والاشراك سميت
فرقة عدلا وتوحيد الافراط السفه مم يتبعون ما خذ
باطل قولهم قول المجوس وقول اهل الفلسفه مع لزعم
هذا يسبون الهدى وجماعة يهدون حقا منصفه
سبحان ربي ما اشد ضلالهم بل هم اضل الحمر المؤلفه
حتى يقولوا شبهوا بخلقه وتخوفوا وتستروا بالبلكفه
قوله وبهذا اي بما ذكرنا من ان العلل والشروط لا يتبدل بالشاهد
والغايب ظهر ان العلة المطلقة لي في الشاهد والغايب
للروية الوجود لانها لي ان الروية الشاهد يتعلق بالجسم
والجوهر والعرض والحكم المشترك يقتضي علة مشتركة والمشترك
اما الوجود او الحدوث او الامكان او ما ذكره الخصوم من
المقابلة ونحوها وهو اي الحدوث ساقط عن درجة العلية
وكذا الامكان والمقابلة اما المقابلة فلما مر من التخلف والتبديل
واما الامكان فلا يجاب ذلك ايضا لانه قائم في المعدوم مع انه لا يرى

٩٢

ليس لمرئي والله علمه كما ذكر في الشرح فلا يصلح ان
يكون علة واما الحدوث فلانه عبارة عن وجود لاحق
وعدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون علة والشطر علة
فالحدوث لا يصلح ان يكون علة ايضا فلم يبق لي اذا سقط
الاغيار عن درجة العلية فلم يبق مشترك للعلية الا
الوجود والوجود لا يتبدل بالشاهد والغايب بل انهما
وجدت الرؤية وجد الوجود ولا ينفك عنها اصلا
فيتعدى حكمه من الشاهد الى الغايب فيكون الغايب
جايز الرؤية لان الوجود علة مجوزة قوله
وما لا يرى الى اخره جواب سوال مقدر وسوال يقال
لو كان الوجود علة مطلقة للرؤية يلزم ان يكون
كل موجود مرئيا وليس كذلك فان كثيرا من الموجودات
ليس لمرئي وتقدير الجواب سوال يقال ما ذكرتم
لا يدل على سقوط الوجود عن درجة العلية لان الوجود
علة مجوزة ولا نسلم ان ما لا يرى من الموجودات لعدم
الجواز بل لعدم اجرا الله تعالى العادة في رؤيتنا
لها لا يرى ان الهرة يرى الفارة في الليل ونحن
لا نراها وكذا المصروع يبصر الجن ولا يراه الحاضرون
وكذا النبي عليه السلام كان يرى جبرئيل على السلام
ومن عنده من الصحابة رضي الله عنهم اجمعين

الرؤية قوله والمختار اي الطريق المختار في اثبات
الرؤية ما قال الشيخ ابو منصور رح وهو ان يتمسك بالدلائل
السمعية فيه اي في اثبات الرؤية ويتمسك بالدلائل
العقلية في دفع شبهاتهم فانه اسرع في الزام
الخصوم واظهر في تفهيم العوام ولذلك اشبعنا
القول في الدلائل السمعية وقدمناها في الذكر
وان كان الترتيب في هذه المسئلة يوجب تقديم
الدلائل العقلية كما ذكر في الكفاية واما التمسك
بالدليل العقلي لاثبات جواز الرؤية فهو غير
مختار لان الدليل العقلي ضعيف من وجوه فقالوا
لا نسلم ان الجوهر مرئية بل المرئي انما هو الاعراض
من الالوان والاضواء ولئن سلمنا ان الجوهر مرئية
لكن لا نسلم وجوب تعليل الاحكام المشتركة بعلل
مشتركة لجواز تعليل المشتركات بالمختلفات فان
الحرارة مشتركة بين النار وضوء الشمس والعلة
في الاولى الطبيعة النارية وفي الثانية طبيعة الضوء
وايضا مذهبكم ان وجود كل شيء عين ماهيته والآن
ذهبتم الى ان الوجود مشتركة بين الجواهر والاعراض
وهذا خبط ظاهر وايضا هذا الدليل منقوض بما

قال

قال الامام قدس الله روحه وهو ان الجوهر والعرض
مخلوقات وصحة المخلوقية حكم مشترك بين العرض
والجوهر الى اخر ما ذكر في الوجود واعلم ان ههنا
تقرير اخر لا يرد هذه الاعتراضات عليه وهو ان نقول
الرؤية غير ممتنعة لا بالنسبة الى الله تعالى ولا
بالنسبة الى المومن اما الاول فلان الله تعالى موجود
بصفة الكمال وكونه مرئيا لنفسه ولغيره من صفات
الكمال لان في الشاهد عدم الرؤية ما عرف موجودا
امارة العجز والنقصان لان من يستتر عن الناس انما
يستتر لعيب ونقصان حل فيه او لعجز عن مقاومة
الناس في ايذائهم اياه والله تعالى غالب على كل
شيء وهو منزه عن النقايص والعيوب موصوف
بصفات الكمال كما مر ذكره فيجوز ان يكون مرئيا
لانه من صفات الكمال واما الثاني فلان المومن اهل
الكرامة بذلك كما هو اهل لغيرها من الكرامات
واذا كان كذلك وقد ورد به السمع فيجب القول
بثبوتها والله اعلم بالصواب قوله وقولهم شروع
في بيان صحة التماثل وبطلانها بالدليل اي قول
المعتزلة وهو ان الله تعالى لو كان مرئيا لكان شبيها
بالمرئيات باطل لان الرؤية يتعلق بالمتضادات
كالحركة والسكون والسواد والبياض

والمشابهة بينهما اي بين المتضادات فعلم ان
الروية لا تستلزم المشابهة قوله وذهب طايفة
الى كره اعلم ان القايلين بجواز الروية في اليقظة
اختلفوا في انها هل يجوز في المنام ام لا فذهب
طايفة الى استحالتها وجوزها بعض اصحابنا بلا
بلا كيفية وجهة ومقابلة وجسم كما اي جسم كما
او تمسك تمسكا بالمحكي عن السلف روي عن النبي عليه السلام
انه قال رايت ربي في المنام البارحة وعن ابي يزيد قدس الله
انه قال رايت ربي في المنام فقلت كيف الطريق اليك
فقال اترك نفسك وتعال وراي احمد بن خضرويه ربه في
المنام فقال يا احمد كل الناس يطلبون مني الا ابا يزيد
فانه يطلبني وروي حمزة الزيات وابي الفوارس شاه بن
شجاع الكرماني ومحمد بن علي الترمذي وابي العلاء شمس الائمة
الكردري رحمه الله انهم رواه كذا ذكر في الشرح واندر
حكاية يافتم كه شاه شجاع چهل سال نخفت وچون بس
از چهل سال بخفت شبي حق را بخواب ديد وازبس ان
بخفت اميد انرا كذا ذكر في كشف المحجوب عند بيان
اقاويل المشايخ في تفضيل النوم واليقظة قال المصنف
له وقد حكى لي متعلم زاهد كان يختلف الي في بخارا انه
راه وقد رايت فيها شابا متعبدا لا يختلط بالناس
وكان يري في الليالي فسالت عن حالته فقالوا انه يري ربه

راي

ذكره في الروح وقيل قال احمد بن حنبل رحمه الله رأيت
رب العزة تعالى في المنام فقلت يا رب ما افضل
ما تقرب به المتقربون اليك فقال كلامي يا احمد
قلت يا رب بفهم او بغير فهم فقال بفهم او بغير فهم
فان قلت هذه الاحاد لا تفيد القطع قلت الدعوى
انه يجب اعتقاد الرؤية في المنام ومن ثابت ان
ما ورد به السمع ورآه العقل وجب قبوله والرؤية
في المنام بهذه المثابة اما السمع فهو الحديث المذكور
واما العقل فلان ما جاز فلاق ما جاز رؤيته في ذلك
لا يختلف في النوم واليقظة فان قيل المرئي في
المنام خيال ومثال وهو عز سبحانه وتعالى منزه
عنه قلت لا نسلم الحصر فان قيل كما في الاحول
قلت هذا الكلام نظير لقول المعتزلة ان ما في
الشاهد جسم او عرض او جوهر والباري منزه
عنه فلا يرى وانه زايل من المقابلة الى اخر ما
ذكرناه فيجاب بما يجاب فان قلت النوم
حدث فلا يليق بالعين قلت الرائي في
المنام من الروح ومن لا يوصف بالحدث
ومن الموصوف به انما هو الجسد على ان الكلام

فيمن نام قاعدا او ساجدا وهذا النوم ليس

حدث قوله والمعدوم اي المعدوم الذي

يمكن وجوده ليس مرئي الله تعالى قبل

وجوده عندنا خلافا للمقنعية فاما المعدوم

الذي ليس بمستحيل وجوده فليس مرئي اتفاق

والدليل على ما ذهبنا اليه ان الشعر الاسود

بياضه معدوم حال كونه اسود فان كان

ذلك البياض مرئيا لله تعالى في الحال

فلا يخلو اما ان رآه في هذا الشعر او شعر

اخر او رآه في محل فان رآه في هذا الشعر

فقد رآه اسود وابيض في حالة واحدة

وهو محال وان رآه في محل اخر فيكون

المتصف بالبياض ذلك المحل لا هذا وان رآه

لا في محل فهو محال والمحال ليس مرئي اجماعا وكذا

في الشخص الحي ازلا موته حال كونه حيا وكذا

الحركة والسكون والمناظرة التي خرجت في هذه

٩٥

في هذه المسئلة بين الامام العالم الزاهد نور الدين
الصابوني والشيخ رشيد الدين رح مذكوره في الشرح فليطلب
هنالك قوله كما انه ليس بشيء اي كما ان المعدوم ليس بشيء
عندنا وعند ابي الهذيل وابي الحسين البصري من
المعتزلة خلافا للباقين من المحصل واعلم انهم قد
اختلفوا في ان الوجود هل هو مغاير للماهية ام لا فذهب
ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري من المعتزلة الى
ان وجود كل شيء نفس ماهيته وعين حقيقته وذهب
كثر من المتكلمين وجمهور الحكما الى ان وجود كل شيء
مغاير لماهيته زايد عليها اذا ثبت هذا فنقول
اما من قال وجود كل نفس ماهيته لزم القطع بانه متى زال
الوجود فقد زالت الماهية فالقول بان المعدوم
شيء لم يتصور على مذهبه واما من قال الوجود زايد
على الماهية فقد اختلفوا في انه هل يمكن تقرير
الماهية عند زوال صفة الوجود فمن جوز ذلك
فقال المعدوم شيء ومراده ان الماهية من حيث
هي هي تكون متقررة حال عرائها عن صفة الوجود
ومن لم يجوز ذلك قال المعدوم ليس بشيء ومراده انه لا يمكن
تقرير الماهية وثبوتها منفكة عن صفة الوجود

ح الماهية

والفرق بين الوجود والثبوت خلافا للمعتزلة فانهم زعموا ان الوجود اخص من الثبوت ولهذا ذهبوا الى ان المعدوم حالة العدم ثابت الصحابه والخلاف في المعدوم الممكن اما الممتنع فقد اتفقوا على انه نفي محض وعدم صرف ليس بذات والا بشي وثمرة الاختلاف تظهر في ان تاثير الله تعالى في الوجود والماهية معا ام في الوجود دون الماهية فذهب اصحابنا الى الاول بناء على عدم ثبوت الماهية حال عرائها عن الوجود عندهم وزعم ابو يعقوب الشحام وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسن وابو اسحاق ابن عباس والقاضي عبد الجبار بن احمد وتلامذته ان تاثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الذوات موجودة كذا ذكره في المحصل لنا في المسئلة ان الماهيات لو كانت متحققة خارج الذهن حال عرائها عن الوجود لكانت متشاركة في كونها متحققة خارج الذهن ومتخالفة بخصوصياتها فما به المشاركة غير ما به المخالفة وكان كونها متحققة

الخياط وابو القاسم البلخي وابو عبد الله البصري ...

خصوصيات الماهية

٩٦

خارج الذهن امر امشترکا زائدا علی خصوصیاتها
والمعنی للوجود الا هذا فیلزم ان یکون حال عرائها
عن الوجود کانت موصوفة بالوجود وهو محال فلذا
کونها ذواتا متقررة فی الخارج واحتجوا بان المعدومات
متمیزة لانا نمیز بین طلوع الشمس غدا من مشرقها وبین
طلوعها غدا من مغربها ولهذا نحکم علی الثانی بانه
من اشراط الساعة وعلی الاول بانه لیس لذلک والحکم
علی الشیء یقتضی کون ذلک الشیء متمیزا فی نفسه
فعلم ان الامتیاز بین الطلوعین حاصل مع انهما
معدومات فی الحال فعلم ان المعدومات متمیزة
فی انفسها وکل متمیز ثابت لان المتمیز ما ثبت له
التمیز وثبوت الشیء فرع ثبوته فی نفسه فکل
معدوم ثابت لثبوت التمیز له وهو المطلوب واجیب
بانه منقوض بالممتنعات والمرکبات کجبل من یاقوت
وبحر من زیبق اما الاول فلان الجمع بین النقیضین
معدوم متمیز عن الغیر لحکم علیه بالاستحالة مع انه
نفی محض بالاتفاق واما الثانی فلانا نتخیل
بحرا من زیبق وجبلا من یاقوت ونحکم بامتیاز

زیبق ح

بعض هذه المتخيلات عن بعض انما غير ثابت
في العدم ان الجبل من الياقوت عبارة عن اجسام
قامت بها اعراض وعندكم ماهيات الجواهر والاعراض
وان كانت ثابتة في العدم لكن الجوهر غير موصوفة بالاعراض
حالة العدم فلا يمكن تقرير ماهية الجبل من حيث
انه جبل حال العدم كذا ذكر في المحصل والحاصل
ان التميز الذهني لا يستدعي الثبوت الخارجي بالنقوض
المذكورة وقوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم
معناه والله اعلم شيء عظيم عند وجودها فلا تعلق
لهم به واما تمسكهم بقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا
اردناه ان نقول له كن فيكون وبقوله تعالى ولا تقولن
لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله تعالى حيث
سمي ما سيكون او سيفعله غدا شيئا فكذا لا تعلق لهم
انه من قبيل تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه مجازا او النزاع
فيه فالحاصل ان ما ذكروه من النصوص محتمل وقوله
تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا وقوله انا
خلقناه من قبل ولم نك شيئا محكم والمحتمل يحمل على
المحكم والله اعلم بالصواب فصل في اثبات

الرسالة قوله ارسال الرسل الى آخره يحتمل ان يكون
المراد من الارسال هنا هو الامر بتبليغ ما اوحي اليه
والمراد من الرسل هو الجنس لدخول اللام التي لا
تصلح لتعريف العهد عليه والجمع اذا دخل هذه
اللام يصير جنسا ولهذا قلنا ان تزوجت النساء
او اشتريت العبيد وكذا تحنث بالواحد لسقوط
معنى الجمع وصيرورته للجنس واسم الجنس يقع على الواحد
حقيقة كما ذكر في شرح المنار وغيره وعلى هذا يكون
معناه ارسال هذا الجنس فان قيل لفظ الرسول
مع كونه موجودا يفيد الجنسية حقيقة والرسل مجازا
فكان ينبغي ان يقول ارسال الرسول قلت لفظ الرسل
اخف واحسن لكونه اوجز واوسع لزيادة الواو في
الرسول وجريان الحركة والسكون على شيئين الرسل
من غير عكس من الجانبين والتفاوت بينهما من
جهة المعنى لسقوط اعتبار الجمعية فرجح من جهة
اللفظ فان قلت لم لم يقل وارسال الانبياء قلت
لان النبي عم اريد به الذي بعث لتبليغ ما اوحي
اليه نفسه فهو الرسول اذ هو معناه كما ذكر

في الكتب فاضافته الى الرسل اولى للتناسب
في اللفظ وان اريد به الذي بعث لتبليغ ما
اوحي الى غيره من الرسل ومتابعته اياه فهو
نبي ليس برسول فلا تناسب اضافة الارسال
المطلق اليه لفظا ومعنى اما اللفظ فلعدم التوافق
في الاشتقاق واما المعنى فلان المطلق ينصرف
الى الكامل والكامل هو الارسال بغير توسط فلذا
قال ارسال الرسل باضافة المصدر الى المفعول
وترك ذكر الفاعل كقوله تعالى وهم من بعد غلبهم
سيغلبون على احدى القراتين اي ارسال
الله تعالى الرسل مبشرين اي حال كونهم مخبرين
بما يظهر سرور المرسل اليه من المثوبات الاخروية
كقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل
الجنة ونحوه من الاحاديث المروية عن النبي صلى
الله عليه وسلم على وجه التبشير وهو الاخبار
بما يظهر سرور المخبر به حتى اذا قال لعبيده
ايكم بشرني بقدوم فلان فهو حر فبشروه فرادى
عتق اولهم لانه هو الذي اظهر سروره بخبره

دون الباقين ولو قال اخبرني مكاني فرزند
والمسئلة بحالها عتقوا جميعا الخمسة جميعا
اخبروه قوله منذرين اي مخوفين
او داعين اذ الانذار التخويف من عقاب
الله تعالى بالزجر عن المعاصي كما ذكر في
الكشاف مثل قوله عليه السلام من اخذ شبرا
من ارض غيره خسف به يوم القيمة الى سبع
ارضين كما ذكر في المشارق او الدعوة الى
العلم والعمل كما ذكر في اصول فخر الاسلام
رحمه الله مثل قوله عليه السلام اطلبوا العلم
ولو بالصين ونحوه قوله مبينين للناس
اي مظهرين بالقول او الفعل ما يحتاجون
اليه من مصالح دارين كالنكاح والطلاق
والصوم والصلوة ونحوها قوله مفيدين
لهم اي العباد ما يبلغون اي شيئا يبلغون
به اي بسبب ذلك الشيء الدرجة العالية
كالعلم والحكمة ومعرفة طريق الوصول الى

ت
معنى
الانذار

الله تعالى بتصفية الباطن عن الكدورات
مثل الشهوة والغضب والحرص والحسد والحقد
والبخل والتكبر فانها تكدر النفس وتوجهها
الى الظلمات الحيوانية والافعال الشيطانية
فيبعد النفس عن الله تعالى ويزيل قابليتها الانوار
القدسية وبتحلية السر بعد التصفية بالاوصاف
المرضية والاخلاق الحميدة انما توثق به القلب
وتصفى النفس ويزداد مناسبتها بعالم القدس
فيسهل عليها اماطة ما سوى الحق عن مطمح النظر
والتوجه شطر الحق ويتم الزهد والعبادة ويظهر حينئذ
بواسطة التزين بتلك الحلية ايات عجيبة واثار غريبة من
المعجزات والكرامات كما ذكر في شرح الصحايف ثم قدم
قوله مبشرين على منذرين لتقديم التبشير على الانذار
بالشرف وهو ظاهر وبالزمان ايضا لان دعوى الرسالة يتضمن
البشارة بمجيء رسول من الله تعالى وهو رحمة للعالمين كما
نطق به النص ولا شك ان دعوى الرسالة مقدم بالزمان على
الانذار لان الرسول عم يدعي الرسالة ويظهر المعجزة ثم قال

تجلية

مطمح

٩٦

ومن يعص الله ورسوله فان

له نار جهنم خالدين فيها

ابدا واذا كان كذلك

وقد كان متوكا في غير

موضع من القران

كقوله تعالى بشيرا ونذيرا

لتبشر به المتقين وتنذر به

قوما لدا فقد مر ههنا ايضا

وانما اخر جنيتين عنها لان البيان

انما يجب عليه اذا قبلوا رسالته

وصدقوه في جميع ما جاء به

من البشارة والانذار

وغيرهما اما اذا قالوا

ان انتم الا تكذبون ان

انتم الا في ضلال كبير

فلا يجب عليه ذلك بل

الواجب حينئذ ان

يقاتلهم حتى

يقولوا

يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوه ودخلوا في
عصمة الانبيا بينهم اولا ما يحتاجون اليه في قيام
ابدانهم وسلامة صحتهم فلما حصل لهم بذلك
استعداد الوصول الى الكلمات التي ذكرنا يفيدهم
ما يبلغون به اليها ولذا لقب مفيدين عن مسببين
لان للافادة لا يفيد بدون الاستعداد والقابلية ش
محل قائل انكه نصيحت قائل جو كنش صوش بنا شد
جه سود حسن مقال ولما علم انه الفرنيد على الدرجة
العالية اقتصر على قوله مفيدين ولم ينحط عنه الى ما تحته
لفرمن الاحوال فان قلت قد وقع في بعض النسخ وظني انه
اكثر قوله ومنذرين مع حرف العطف ثم مسببين مفيدين
بدونها فما وجه ذلك قلت يمكن ان يكون ذلك سلوكا
لمذهب من جوز العطف بحرف العطف وبدونها او جمعا
بين هذا المذهب ومذهب من لا يجوز عنده بدون
الحرف تحقيقا للاختصار بقدر الامكان ثم هذه الجملة
من صلات المبتدا وهو قوله ارسل الذي الخ وخبره

ف حماسي المذهب

قوله في حيز الامكان اي ارسال الرسل حال كونهم كذا
وكذا في حيز الامكان بل في حيز الوجوب ولما اختلف
اهل الاسلام فيما بينهم فذهب جميع متكلمي اهل الحديث
سوي ابي العباس القلانسي ان الارسال من جملة الممكنات
وذهب بعض من محققي اصحابنا وهم القائلون بان
العقل آلة لمعرفة الحسن والقبح ووجوب شكر المنعم الي
القول بالوجوب كما ذكر في التبصرة قال المصنف رح
هو في حيز الامكان بل في حيز الوجوب موضعا الامكان
الي الوجوب تنبيها علي انه منخرط في سلك المحققين
وذهب الي القول بالوجوب ايضا جميع من يقول
بوجوب شكر المنعم قبل ورود الشرع وبالوقوف
علي الحسن والقبح بمجرد العقل كما ذكرنا فيها ايضا
فان قلت ان اريد بالامكان هو الامكان العام فلا يفيد
غرضكم انه يشمل الممتنع وايضا لا يستقيم قوله بل في حيز
الوجوب الا ان بل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله علي سبيل
التدارك كما ذكر في المنار وغيره من النحو والاصول والامكان العام

يعم الواجب ايضا فلا يصح الاعتراض عندوان اريد به
الامكان الخاص فيلزم ان يكون المراد من الواجب
هو الواجب الازلي وحينئذ يلزم قدم العالم الان
ارسال الرسل والارسال محال والرسل من العالم فيكون العالم
قديما وهو محال عندكم والان الارسال من صفات الله
تعالى بدليل انا ارسلنا نوحا ونحوه فلا يكون ممكنا
بالامكان الخاص الا عند من قال بحدوث صفات الفعل
كالتكوين ونحوه وهو خلاف مذهبكم ايضا وان اريد
به الجواز الشرعي بمعنى دفع الحرج ومن الوجوب مطلق
اللزوم المقابل به ففساده اظهر قلت جاز ان
يراد من الامكان هو الامكان الخاص على معنى انه مما
لا يقتضي الحكمة الالهية والا وجوده والا عدمه ومن الوجوب
هو تحققه وثبوته باقتضاء حكمته البالغة قطعا اي هو
مما يقتضي الحكمة ثبوته البتة حين حدوث الزمان
فيخلق الله تعالى صوتا دالا على ما انزل اليك ونحوه
وحينئذ لا يلزم شيء مما ذكرتم من حدوث ارساله الازلي وقدم
الرسل اذ لا يلزم من تعلق صفة لله تعالى بشيء حين
حدوثه حدوث تلك الصفة او قدم ذلك الشيء فان
القدرة صفة ازلية وتتعلق بالمقدور آن حين

حدوثها كما مر ذكره مع انه لا يلزم شي من الحدوث
والعدم فكذا فيما نحن فيه وههنا زيادة تحقيق نذكره
عن قريب ان شاء الله تعالى فان قلت على هذا قوله
منذرين لا يصلح ان يكون حالا لان حقيقة الحال هي
الهيئة التي عليها الشي عند مباشرة الفعل واقع منه
او عليه ومنذرين ليس كذلك لما تقدم من ان الارسال سابق
على الانذار وكذا مبشرين لان الارسال وصولهم بالتبليغ
مقدم على دعوى الرسالة وحصول الشهادة بدعواه قلت
جاز ان يكون من الاحوال المقدرة نحو مررت برجل معه صقر
صايدا غدا اي مقدرا الصيد به غدا وح يكون معناه
ارسال الرسل حال كونهم مقدرين التبشير والانذار والتبيين
والافادة في حيز الامكان بل في حيز الوجوب والحيز ما
انضم الى الدار من مرافقها وكل ناحية حيز واصله من الواو
والحيز تخفيف الحيز مثل هين وهين ولين ولين
والجمع احياز كذا ذكر في الصحاح فان قلت ما معنى ارسال
الرسل من افق الامكان او الوجوب قلت معناه
انه متصل بالامكان اتصال الموافق بالدار فان قلت
لم لم يجوز عن لفظ الوجوب احتراز المتقدمين من
اصحابنا كما ذكر في الكفاية حيث قال وقالت طائفة

معنى الحيز

يحترز

من اصحابنا انه واجب ولكن مع هذا امتنع عامة

اصحابنا عن اطلاق لفظ الواجب في باب الرسالة كيلا

يتوهم المتابعة بمذهب المعتزلة في وجوب الاصلح على الله

تعالى وهذا احوط قلت انه الكلام لنفي قول الخصم وقد

اشتهر انهم لا يعنون به انه يجب على الله تعالى بايجاب احد

او بايجابه على نفسه بل المراد به انه من مقتضيات حكمة

القديم جل وعلا ويستحيل ان لا يوجد ما كان من مقتضيات حكمة

كما مر ذكره من قبل ذكر في الشرح وهذا لان الوجوب في الحقيقة

لفظ يعبر بها عن تاكد الوجود المذكور كما ان الامتناع

يعبر بها عن تاكد اللاوجود وهما في الحقيقة متقابلان تقابل

الاضداد وهذا كما قيل ان ما علم الله وجوده يتحقق وجوده

البتة ويجب وجوده لا على معنى ان وجوبه بايجاب احد

بل على معنى ان وجوده يتحقق لا محالة قوله

انهم مجبولون الى اخره اي لان العباد مخلوقون على

المنقصة اي الجهل مستعدون اي مستهيئون للزيادة

وبلوغ درجة الكمال في العلم والحكمة وهو اي الباري

تعالى موصوف بالرافة اي بشدة الرحمة على عباده

فلا يمتنع منه اي من الله تعالى امدادهم في ذلك الشيء

زوالها اي زوال تلك المنقصة بل الرافة في امداده بما ينفعهم

ص ١٠٢

ن

ف

معنى الايجاب

موجبه م

والنهي عما يضرهم والحكمة في ارسال الرسل ووضع الشرائع
ليرتفع اسباب العبث والفساد من نحو سفك الدماء
وتخريب البلاد وتنقطع موارد التنازع بين العباد
المفضية الى الضغائن والاحقاد كمن لعل الاعمى بسلوك
الطريق الجاده الموصلة الى البغية اى المقصود ونهاه
اي ونهى ذلك الشخص الاعمى ان يحيد اي نهاه عن الحيدودة
وهو الميل عنه اي عن ذلك الطريق الموصل نعمه ويسره كيلا
يقع ذلك الاعمى في المهاوي اي المهالك يعني كما ان الامر
للاعمى بسلوك الجاده وهو معظم الطريق الذي يقال له
شاه راه والنهي عن الحيدودة غير مستحسن من شخص فضلا
عن ذلك منه رافة فكذلك صدور الامر من الله تعالى لعبادة
الذين بمنزلة الاعمى في الجهل والمنقصة بسلوك طريق الحق
والنهي عن الحيدودة عنه نعمة بان يلبس الحق بالباطل
فيخالط العبادات بالمراءة حتى قيل له توبي لله اني خجول
بعودك الرقص ان لستودان را ملك بس زر فرقتك
كيلا كيلا ونسيره بان لم يكن مرائيا بل تراي كل ما كان كما
كان اذ هو لكونه باطلا في الصورة ايضا اولى بان
جعل بسره وان ثبت العكس فالعكس الله امر اعتبارك
واخباره عما فيه صلاح دارهم لما قصرت عقولهم عن معرفته

غير متخيل فانه تعالى موصوف بالرافة فهو ارحم الراحمين
واكرم الاكرمين وكذا لا يبعد ان يخص الله تعالى بعض
عباده بعلم ذلك بالهام صحيح او وحي صريح فيخبر غيره بانه
تعالى يجعل له امارة تدل على صدق اخباره وهي المعجزة
ثم ان العالم ملكه اي مملوك لله تعالى الله هو الموجد له من
العدم وللمالك ان يتصرف في مملوكه كيف شاء من الاطلاق
والحظر وللمالك ايضا ان يعلمه اي يعلم المملوك بارسال
رسول من جنسه اي من جنس ذلك المملوك كالبشر الى البشر
او من غير جنسه كالملك الى البشر والمراد من الجنس هٰهنا
نوع الحكماء او جنس الفقهاء **قوله** وقالت السمنية والبراهمة
والمبيحية انه اي ان ارسال الرسل محال واعلم انه لو افرد
المبيحية بالذكر لكان اولى لان المبيحية تخالف السمنية
والبراهمة في تخريج الامتناع وبيان استحالة الارسال
وما ذكره في المتن فهو طريق السمنية والبراهمة على المخصوص
وبيانه على وجه ينشرح به الصدور هو ان القائلين
بامتناع الارسال اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم ممتنع في نفسه
وهم السمنية والبراهمة والمبيحية وقال بعضهم انه ممتنع لغيره
اما القائلون بانه ممتنع في نفسه فقد اختلفوا في بيان
الممتنع فذهب المبيحية وهم القائلون بالاباحة الى انه

الى انه لو ثبت الارسال لتضمن سفها اذ فيه امر ونهي
وتحريم وتحليل والله تعالى لا يليق به الامر والنهي والتحريم
اذ الامر بما انفع فيه تحصيله للآمر والنهي عما اضر
فى فعله للنافع سفه وتحريم ما لا حاجة للمحرم فيه بخل
والله تعالى يتعالى عن السفه والبخل وهذه الطائفة يسمون
الخلعاء الواحد منهم الخليع وهو الذي خلع عذاره عن ربقة
الطاعة واعرض عما يدعوه اليه عقله وطاوع هواه
ونفسه الامارة بالسوء طهر الله بلاد المسلمين عنهم وجوابه
هذه الطائفة مندرج فى قوله ان العالم حكمه ايضا
وذهبت السمنية والبراهمة الى ان الله تعالى على عباده
اوامر ونواهي وافعالهم منقسمة الى المحاسن والقبائح
والمحاسن مامور بها والقبائح مزجور عنها غير ان الله
تعالى اودع فى العقول البشرية العلم بجميع المحاسن
وجبلها على الميل اليها والمعرفة بجميع القبائح وطبعها
على النفور عنها ومع ذلك يمتنع من الله تعالى ارسال
الرسل لان الرسل ان اتى بما اقتضاه العقل ويوجبه
فيه اي فبالعقل ايضا الرسول مندوحة اي غنية
يقال لي عنه مندوحة اي سعة وغنى ومع ذلك يكون الارسال
خاليا عن الفائدة فيكون عبثا وهو لا يليق بالحكمة

ضرورة

ولو انه اي الرسول عليه السلام بما يا باه العقل اي
بشيء يمنعه العقل ويحيله فهو اي فذلك الشيء او الاتيان
مردود اي غير مقبول يقال رد عليه الشيء اذا لم يقبله
وكذا اذا اخطاه وذلك لان العقل حجة من حجج
الله تعالى اجماعا والتناقض في حجج الله تعالى باطل بالاجماع
ايضا فما يحيله العقل يكون مردودا باطلا ذكره التلخيص
ومن البراهمة من اقر بالرسالة ولكنهم قالوا يجب ان يكون
الرسول من الملائكة لان البشر هم الاكفاء ايضا واما
القايلون بانه ممتنع لغيره فقد اختلفوا ايضا في بيان
ذلك فزعم بعضهم ان الامتناع ثبت لما انه لا فايدة
فيه الا بعد ثبوته ولا طريق للوصول اليه لما ان دعوى
المتنبي يعارض دعوى النبي ولا يمكن الفصل بينهما الا
بالدليل واقامة الدليل على ذلك محال لان ما اقترن به
من الدليل ان لم يكن خارجا عن العادة المستمرة وعما
عليه الطبايع فلا يعجز المتنبي عن الاتيان بمثله
وان كان خارجا عن ذلك فهو محال لان تغير الطباع
وخروجها عما هي عليه امر ممتنع والقول به باطل
والى هذا يذهب الطبيعيون وينكرون جميع ما ثبت
بالتواتر من الامور الخارجة عن المعتاد والامر الطبيعي

من نحو قلب العصا حية وفلق البحر وابراء الاكمه
والابرص واحياء الموتى وكلام الناقة وولادة المسجونة
وانباه ذلك واذا ثبت ان اقامة الدليل من الله تعالى
على الفصل بين النبي والمتنبي محال وثبت انه لا يمكن
الوقوف على ثبوته الا بعد وجود الخارق بينهما ثبت ان
ذلك الارسال من خليات العاقبة الحميدة متعريا عن النقص
والجدوى وزعم بعض منكروا ان خروج الامر المعتاد
والطبايع في مقدور لله تعالى لا ان ذلك في مقدور السحرة
ايضا فيقع بذلك تعارض بحيث لا يرجح احد على الاخر
وتقدم ان ارسال الرسل والحالة هذه عار عن الجدوى
فيكون ممتنعا لهذا وهذا باطل لانه يشير الى العجز البادي
عن التفرقة بين الصادق والكاذب وقد ثبت بالدلائل
الواضحة على ان صانع العالم جل جلاله كامل القدرة
يستحيل عليه العجز فكان قادرا على ذلك ضرورة كمال قدرته
وتفاصيل شيته هذا هو بيان فرق المنكرين للرسالة مع اقرارهم
بثبوت الصانع ولهم وجوه اخر مذكورة في المبسوطة
وغيرها من المطولات فليطلب من هنالك قوله
قلنا بانه حول عن شبهة البراهمة والسمنية يعني قلنا
في الجواب بانه اي الدليل بما قرر اي لعجز العقل

كان صح

تحكم ظ

عن معرفة ذلك الشيء يقال قصرت عن الشيء قصورا
اي عجزت عنه ولم ابلغه ويقال قصر السهم عن الهدف
اي لم يبلغه ومثاله قوله عليه السلام فان في احد
جناحيه داء وفي الاخر دواء فان العقل لا يهتدي
اليه اصلا وهذا جواب بعد التسليم فان لنا او لا
ان نقول لا نسلم انما اقتضاه العقل فيه غنية مندرجة
وما يأباه العقل فهو مردود بالكلية كيف والحاجة
ماسة في قسمي الواجب والممتنع في الجملة الى البيان
الوارد من الله تعالى اما في الذي كان موصوفا بحدة
الخاطر ووفور العقل فانه لا يخلو من ان يكون
مشتغلا بالمصالح الدنيا وية معرضا عن الامور الاخروية
او متفرغا للتامل في المباحث العقلية متفكرا
في المعالم الالهية معرضا عن اللذات النفسانية
والمطالب الجسمانية فان كان الاول فنفعه في حقه
ظاهر فانه ح يكون تنبيها له على التامل في المباحث
والمعالم وان كان الثاني وهو نادر الذي لا يعتبر في بناء
الاحكام عليه فكذلك الا ان العقل شيء مخلوق قد يعتريه
الافات والكلال عند استيلاء الضجرة على صاحبه

والجدال وربما يعوض ويقصد عن حقيقة النظر
الشهوات وقد يكون المطلوب غامضا
دقيقا بحيث يزل فيه افكار العقلاء ان الفكر
عبارة عن ترتيب امور معلومة للتادي الى مجهول
وذلك الترتيب ليس بصواب دايما لمناقضة بعض العقلاء
بعضا في مقتضى افكارهم بل الانسان الواحد نفسه في
وقتين ولزامت الحاجة الى آلة قانونية تعصم
مراعاتها الذهن عن الخطا في الفكر وهو المنطق وعند
ذلك يكون محتاجا الى معاون وذلك هو الوحي الالهي
والتلقين السماوي على ان العقل يقف على جمل
المحاسن والمساوي دون اعيانها والرزق والحكمة
في الوقوف على الاعيان دون الجمل فلا بد من ورود البيان
من له العلم بالاعيان ليحمل العقل عليه الى المحاسن كما
على الاقدام وينفاده عن القبايح على الاحجام وكذا شكر
المنعم وخطر الكفران مودع في العقول والعقل لا يقف
على قدر النعم وما يوازيها من الشكر فلا بد من البيان الباهر
ليتمكن العقل من الادراك والانتها ولهذا كان الغالب في ابتلاء
الانبياء الاستمرار على الحق والتنبيه وان كان اكثرهم جاهلا

في صناعة النظر موصوفين بالبلادة مشغولين
بالكتاب والضلال وان كانوا موسومين بقوة الالباب
وصفاء القرائح متفرغين سنين كثيرة واعمارا طويلة
البحث عن المعالم الالهية ولو اشتغل العقل بنفسه لما
وقعوا في الكفر والضلال فعلم ان الارسال مما يفتقر اليه البتة
ثم نقول ثانيا ولئن سلمنا ان بالعقل فيما يوجبه العقل غنية
عن الرسول وما ينفيه العقل فلا حاجة الى الرسول لانه مردود
ولكن لا نسلم خلو الارسال عن الفائدة إلا انه جاز ان يلي بقسم اخر
سوى ما ذكرتم وذلك القسم هو ما يقصر العقل عن معرفته
ويعجز عن نفيه واثباته وقوله ان الرسالة سفارة العبد
الى اخره دليل على جواز اتيان الرسول بهذا القسم
وقوله وهذا ان العقل ان وقف الى اخره دليل على
تحقق هذا القسم وثبوته ثم السفارة الرسالة والاصلاح
والسفير الرسول والمصلح بين القوم والجمع سفراء
كالفقيه والفقهاء وسفرت بين القوم اسفر سفارة
اصلحت كما ذكر في الصحاح اي ان الرسالة هو اصلاح
العبد بين الله تعالى وبين ذوي الالباب اي العقول
من خليقته اي مخلوقاته ليتزيح اي ليزيل ذلك العبد
المصلح بها اي بسبب تلك السفارة عللهم اي جهلهم

الحكماء والعالمين على الفلاسفة الموضوع في الكفر والضلال

فاتيان
ومنقصتهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح دارهم
الرسول بما قصر العقل عن معرفته يكون جايزا قوله
وهذا ان العقل يعني ما ذكرنا من القسم الثالث وهو
ما قصر العقل عن معرفته متحقق لان العقل ان وقف
اي اطلع علي الواجب والممتنع كالايمان بحسنه تعالي
والكفر به فلا يقف علي الممكن الخاص الاستواء طرفيه
الممكن في قضية العقل بل يعجز عنه ويبقي في حكمه
حتي يرد السمع فيساعده علي الوجه الذي يرد واذا
عجز العقل عن معرفته والرسالة سفارة العبد بين الله
تعالي وبين ذوي العقول من خليقته كان اتيان الرسول
جايزا بل واجبا لان الحكيم سبحانه وتعالي خلق الاجسام
الضارة والنافعة في الدنيا ولم يودع في الخلق
امكان الموقوف علي التفرقة بين الضار والنافع
وكذا خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب
وليس في العقل امكان الوقوف علي ذلك لاستواء
الطرفين حتي قيل انهما لم يخلقا بعد ومع ذلك
خلق الخلق محتاجين الي الاغذية والادوية
لقيام مهجهم واصلاح ابدانهم وكذلك خلقهم محتاجين
الي نيل المثوبات والي النجاة من العقوبات

فاقتضت الحكمة الالهية ان يرسل رسولا ليخبر عباده
بما اعده في العقبى بقوله انا اعتدنا للظالمين نارا
لهم جنات تجري من تحتها الانهار وتخبره ايضا بما اودع
في الاشياء الموجودة في الدنيا بقوله فيه شفاء للناس
واثمهما اكبر من نفعهما ويامرهم بما فيه اصلاحهم بقوله
فاقتلوه ثم انقلوه وينهاهم عما فيه هلاكهم بقوله ولا
تقل لهما اف فانه لا يليق بالحكمة الالهية وصفة ارحم الراحمين
ان يخلق الخلق محتاجين الى الاشياء المبهمة منفعتها قاصرين
عن درك منفعتها فيها ومع ذلك لم يرسل اليهم رسولا يخبرهم
عن ذلك فالحاصل انه لو نظر الى قصور عقلهم وكونه مالك
الملك مطلقا الارسال كان زائدا ولو نظر الى ذلك والى احتياجهم
الى ما ذكرنا وكونه ارحم الراحمين واحكم الحاكمين يكون
الارسال واجبا كما هو مذهب المحققين من اصحابنا
فان قيل بعث الرسل اليهم مع علم الله تعالى انه لا يقبل
الرسالة ويوذي الرسول بانواع الايذاء لا يكون حكمة
قلنا ذلك انما يبعد عن الحكمة في حق من ينتفع بقبول
الرسالة او يتضرر بردها اما الله سبحانه وتعالى فمتعال
عن الانتفاع والاستضرار لكنه تعالى يبين ببعث الرسل
طريق الحق فمن قبل كانت المنفعة له ومن رده كان الضرر له

له وما يلحق الدرك من الذي فان ذلك لا على درجاتهم
كما انه تعالى خلق العقل ووضعه فيمن وضع مع علمه بانه
العمل بعقله قوله ثم ادعى واحد الرسالة لما فرغ
من اثبات جواز الرسالة ووجوبها شرع في بيان كيفية
ثبوتها في حق كل فرد وقال ثم اذا ادعى واحد الرسالة
في زمان جوازها لا يجب قبول قوله بدون المعجزة اعلم
ان الرسالة لا يثبت الا بالاشياء منها ان يكون دعوى
الرسالة في زمان جوازها وهو قبل مبعث محمد عليه السلام
لان الامور لا يثبت الا في وقتها وهو ظاهر والثاني
ان لا يدعي ما ينكره العقل كدعوى ذوات صانعين
عاجزين ودعوى ثاني اصلين قديمين كما فهم من الشرح
وذلك ان الرسالة لا يثبت الا بالعقل اما النقل
فلا مدخل له في اثباتها لما صح عرفت ان كل مقدمة
لا يمكن اثبات النقل الا بعد ثبوتها فانه لا يمكن اثباتها
بالنقل كذا ذكر في المعالم وغيره واذا كان كذلك
لا يثبت ما ينكره العقل ويجب الرد الا طلب البرهان
الا اذا اريد به التاكيد في اظهار البطلان كذا ذكر
في الشرح ومنها ان يكون دعوته للخلق الى طاعة الله
والاجتناب عن معاصيه لئلا ينكره العقل ويجد هذه

الثالث ان المجيب قبول قوله بدون المعجزة الى تعيين
هذا المدعي للرسالة قبل اقامة الدليل في حيز الامكان
وربما يكون كاذبا في دعواه فيكون قبول قوله هذا
لغوا وذلك لان كل شخص يدعي الرسالة في زمان جوازها
مساو لغيره في المخلوقية والمعبودية والبشرية
ونحوها فلا مزية له الا بتفضيله تعالى اياه على
غيره واصطفائه من بين الانام لذلك كما اصطفى
آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين
وذلك غيب عنا ولا يعلم الغيب الا الله الا
بعد ظهور الدليل ولهذا يعرف بطلان قول الاباضية
وبعض الباطنية ان مجرد قول مدعي الرسالة واجب
القبول وان عري عن الدليل كما فهم من الشرح والتبصرة
فان قلت هذا الدليل يدل على ان المجوز قبول
قوله بدون المعجزة كما هو مذهب اهل الاسلام
فينبغي ان يقول المجوز انه اوضح دلالة على
المقصود من قول المجيب الا ان احتمال الجواز وعدمه
قلت انما قال المجيب تحقيقا للمقابلة ورد المقابل
لقول الاباضية والباطنية من وجوب القبول
بلا دليل قوله وهو راجع الى المعجزة والمعجزة

مشتقة من

في اللغة العجز الذي هو نقيض القدرة سميت معجزة

لان ظهور المعجز من يتحدي بها عن معارضتها والهاء فيه

للمبالغة كالعلامة والنسابة كذا ذكر في البقرة

وفي اصطلاح المتكلمين ظهور امر بديع خارق للعادة

في دار التكليف لاظهار صدق مدعي النبوة ممن يكون

من يتحدي به عن معارضته بمثله وهي قد يكون اتيانا

بغير المعتاد كانطاق الحجر وانشقاق القمر وقد يكون

منعا من المعتاد كمنع النار عن الاحراق والماء عن

الاغراق فقال ظهور امر ليتناول القسمين جميعا

والمنع عن المعتاد خارق للعادة ايضا وقيل الامر

بكونه الهيا احترازا عن امر ياتي به المدعي بمعاونة

الجن والشياطين فانه ليس بمعجزة وقوله خارق

للعادة احترازا عما لا يكون كذلك وقوله في دار التكليف

اي الدنيا احترازا عن الخوارق الاخروية وقوله الاظهار

الاظهار صدق مدعي النبوة احترازا عن الخارق

لكذبه بان قال دليل صحة نبوتي شهادة هذا الحجر

لي بذلك بان يقول فانطق بعد تعالى الحجر بتكذيبه

فقال انه كاذب فاجتنبوه وقيل هذا غير قادح

لانه خارق ظهر علي عقيب دعواه والحق انه قادح

فانطق

الا ان خلق المعجزة الا بقصد التصديق النبي
وقيد المدعي بالنبوة احتراز عن مدعي الكرامة
والولاية فان الخارق منه يسمي كرامة لا معجزة
وقوله مع نكول من يتحدى به عن معارضة بمثله احتراز
عما يعارضه غيره بمثله فانه يدل على صدق كلانه
فيتعارضان فيتساقطان والتحدي حريف الا
خوانده بالعجز او ظاهر كتى وفي شرح الصحائف
هو في اصل اللغة المنازعة وههنا المنازعة
في النبوة وقيل التحدي هو ان يطلب المتحدي
عن القوم ان يطلبوا منه ما يظهر به العجز هم
لذا ذكر فيه وقيل هو ان يدعي الخصم للمعارضة
حال كونه عالما بعجزه فان قيل لم يقل مقرونا
بالتحدي كما قيل به البعض احتراز عن الكرامة
والارهاص وهو العلامة الدالة على بعثه
نبي قبل بعثه كالنور الذي ظهر في جبين
عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم كانه تاسيس
لقاعدة نبوته يقال ارهصت الحائط اي اسسته
كما ذكر في شرح الصحائف ايضا قلنا فان مقصوده

عجزهم

ما حل بقوله من نكول من يتحدى به ان نكول من
يتحدى به الا يتصور بدون التحدي قوله ووجه
دلالتها اي بيان طريق دلالة المعجزة على صدق
قول مدعي الرسالة انه اي مدعي الرسالة لما ادعى
الرسالة وقال آية صدق دعواي ان الله ارسلني ان
يفعل كذا فيفعل الله تعالى ذلك كان ذلك منه اي
من الله تعالى تصديقا له اي لمدعي الرسالة في دعواه
الرسالة كقوله تعالى عقيب دعواه اي دعوى
المتنبي صدقت النبي الا نعلم بان الله تعالى سامع
هذه الدعوى وان ما ظهر على يده خارج عن
مقدور البشر لا يقدر عليه الا الله تعالى فاذا
ادعى احد الرسالة وقال آية صدقي كذا وظهر
ذلك علم انه كان ذلك من الله تعالى تصديقا
له بمنزلة قوله صدقت ولو قال له صدقت يكون
رسولا حقا فكذا ههنا ونظيره ما ذكرنا من
دلالة المعجزة دلالة مخالفة الملك عادته
عند الطلب في الصورة التي ذكرت في المتن
وهو ان الملك العظيم اذا اذن للناس بالولوج اي

الدخول عليه اي على ذلك الملك فلما احتفوا اي
احاطوا به الملك قام واحد منهم اي شخص واحد من
حضر عند الملك وقال ذلك الشخص للحاضرين يا ايها
الملاء اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال ايها الملك
ان كنت صادقا في كلامي فخالف عادتك وقم واقعد
ثلاثا بوجه المماثلة بين الصورتين في غاية
الظهور فاذا فعل الملك ذلك الفعل المخالف
للعادة عند سماع هذا الكلام كان منه اي كان
ذلك الفعل من الملك تصديقا لدعواه نازل منزلة
قوله صدقت فكذا فيما نحن فيه واما القوادح
الواردة على دلالة المعجزة فهذا مذكورة
مع جوابها في المطالع وغيره من الكتب فليطلب
من هناك **فصل** في اثبات نبوة نبينا
عليه السلام النبي ماخوذ من النباء وهو الخبر فقلبت
الهمزة ياء وادغمت في ياء فعيل فصار نبيا وفي
الاصطلاح انسان بعثه الله تعالى الى العباد
لتبليغ ما اوحى الله تعالى والنبي اعم من الرسول
اذ الرسول هو نبي اتى بشرع ابتداء او نسخ بعض

احكام شريعة قبله نوكل رسول نبي والانعكس
كذا ذكره في شرح الصحايف وغيره قوله ثم ان نبينا
الى اخره لما فرغ من اثبات نفس النبوة وكيفيته
ثبوتها و دالة المعجزة عليها شرع في اثبات نبوة
نبي واحد من الانبياء عليهم السلام اذ هو اهل في الباب
فقال ثم ان نبينا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب
بن هاشم بن عبد مناف رسول الله صلى الله عليه
وسلم خلافا للمنكرين نفس النبوة ولبعض اقروا
بها وهم اليهود والنصارى والمجوس وفي بعض
النسخ ثم ان نبينا محمد باثبات ان وحذفها وجعل
محمد خبر ام غير ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا
ليس بشيء الا انه ليس في اثبات ان نبينا محمد الى اخره بل
كان في اثبات انه رسول الله صلى الله عليه وسلم في نفس الامر
وقال ان نبينا اي ان من اعتقدنا نبوته وعلو مرتبته
عند الله تعالى وهو محمد بن عبد الله رسول الله اي صاحبه
جملة انا ناسخة بشرائع من قبله من الرسل عليهم
السلام ولما كان الموضع موضع الانكار جيء
بان تاكيدا فعلم ان حذف كلمة ان للتاكيد الى اخره

بل ابتنائه
علم

ايضا ليس بشيء لما بالتكلف والحمل على خلاف مقتضي
الظاهر لنا في المسئلة انه اي ان محمدا عليه السلام
ادعي النبوة وظهرت المعجزات على يديه وكل
من كان كذلك فهو نبي اما دعوة النبوة فبالتواتر
كما ذكر في غير كتاب وباجماع الامم على ذلك واما
ظهور المعجزات على يديه فكانشقاق القمر اي
باشارته اليه روي انس بن مالك رضي الله عنه ان
اهل مكة سالوا عنه عليه السلام ان يريهم آية فاراهم
القمر شقين كذا ذكر في شرح الطوالع وروي عبد
الله بن مسعود رضي الله عنهما قال رايت القمر انشق
بنصفين فرايت جبل حرا ما بين شقي القمر ليلة البدر
بمكة وقصته ان الكفار قالوا ليلة من الليالي
وهي ليلة البدر يا محمد ان كنت صادقا فاذا اية
نبوتك فقال ماذا تريدون فقالوا نريد ان تشق القمر
ونراه بل قال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ارايتم ان
دعوت الله حتى يشق هذا القمر بنصفين لكنتم تؤمنون
بي فقالوا نعم فقام رسول الله عليه السلام فصلى ركعتين ثم سجد

وقصته

ودعا بدعوات ثم رفع راسه واشار الى القمر باصبعه فانشق
بنصفين فقالت قريش يا محمد ما راينا اسحر منك
بلغ سحرك السماء فسحرت القمر وقال ابو جهل سلوا
الناس فان كان محمد قد سحركم فانه لم يسحر الناس جميعا
فخرجوا يسالون الناس فقالوا قد راينا القمر قد انشق
فرجعوا واخبروا ابا جهل فقال سحر مستمر اي ذاهب في
كل وجه فقلنا حية ثم انهم لم يومنوا بذلك كذا ذكر ابن حبيب
في قصصه ومن المعجزات الحسية انجذاب الشجر ذكر ابو
داود السجستاني في كتاب السنن انه قال خرج
رسول الله صلى الله عليه وسلم الى بعض جوانب المدينة
ومعي ماء حملته لطهوره عليه السلام فلما اراد الخلا قال
يا فلان ادع الي تلك الشجرة وخذ بغصن من اغصانها
قال فاتيتها واخذت بغصن منها وقلت لها اجيبي رسول
الله صلى الله عليه السلام فجعلت تسير حتى وصلت وقفت في الارض
حتى وقفتا بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم ثم اوما الى
شجرة اخرى وقال ادعها الي فاتيتها واخذت بغصن من
اغصانها وقلت اجيبي رسول الله صلى الله عليه وسلم فسارت

حتى وقعتا في الارض حاجة وقفتا بين يدي رسول الله عليه
السلام فاخذ من اغصانهما ولفّ بعضهما ببعض ثم استتر بهما لقضاء
حاجتي حتى فرغ ودعاني فاتيته بالماء فاستنجا ثم فرّق بين
الشجرتين وقال لهما ارجعا الى مكانكما فرجعتا الى مكانهما كذا ذكر
في قصته ايضا ومن المعجزات الحسية تسليم الحجر عليه
صلى الله عليه وسلم روى جابر بن سمرة قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم اني لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل
ان ابعث اني لاعرفه الان وفي التمسك بهذا الحديث
نظر لان صدق هذا الكلام يتوقف على نبوته فاثباتها
به دور كذا ذكر في شرح الطوالع ومن المعجزات الحسية نبع
الماء من بين اصابعه قال جابر عطش الناس يوم الحديبية
ورسول الله بين يديه ركوة فتوضا منها ثم اقبل الناس
نحوه وقالوا ليس عندنا ما نتوضا به ونشرب فوضع النبي عليه
السلام يده في الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال
العيون قال فشربنا فتوضانا قيل لجابر كم كنتم قالوا لو كنا
مائة الف لكفانا كذا ذكر في شرح الطوالع ايضا ومن المعجزات
الحسية ايضا حنين الجذع قال جابر كان النبي عليه السلام اذا
خطب استند الى جذع من سواري المسجد فلما صنع له المنبر

فاستنجا

لكفانا ه

فانزوى عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عندها
وكادت ان تنشق فنزل النبي عليه السلام حتى اخذها
وضمها اليه فجعلت تان انين الصبي الذي يسكن
حتى استقرت كذا ذكر فيه ايضا وقيل فقال عليه السلام
لو لم التزمه لحنت الى يوم القيامة ومن تلك المعجزات
شكاية الناقة من كثرة العمل وقلة العلف كما روى يعلى
بن مرة مما قال ثلثة اشياء رايتها من رسول الله بينا نحن
نسير معه اذا مررنا ببعير يسنى عليه اي يسقى فلما راه
البعير جرجر ووضع جرانه فوقف عليه السلام وقال اين صاحب هذا
البعير فجاءه فقال بعنيه فقال نهبه لك يا رسول الله
كذا فيه ايضا وفي التصحيح فجاء الجمال حتى وضع دفته الى
الارض بين يدي رسول الله عليه السلام وعيناه تهملان
بالدموع وهو يرغو فقال عليه السلام ان هذا جاء يشكو
اهله انهم يتعبونه ثم دعا بصاحب الجمال واوصاه بخيرا
فبيع الجمل مكانه وسكن ومن المعجزات شهادة المصلية
اي الشاة المصلية وفي بعض النسخ شهادة الشاة المصلية
وهي التي اهدتها اليه امراة سلام بن مسلم اليهودية
روى جابر ان يهودية من اهل خيبر سممت شاة مصلية

ثم اهدتها الى رسول الله عليه السلام فاخذ رسول الله عليه
السلام الذراع فاكل منها واكل رهط من الصحابة معه فقال
يا رسول الله لا تعودوا ايديكم ففعل وارسل الى اليهودية فدعاها
فقال لها سممت هذه الشاة فقالت من اخبرك قال اخبرني
هذه في يدي للذراع قالت نعم قلت ان كان
نبيا فلن تضره وان لم يكن نبيا استرحنا منه
فعفا عنها رسول الله عليه السلام ولم يعاقبها الا ما
ذكر فيه ايضا وذكر ابن عيصم في قصصه ومن
مشاهير ما كان من هذا النوع حديث زينب اليهودية
التي اهدت اليه بخيبر شاة مسمومة وكانت قد
سالت عن احب الاعضاء الشاة الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقيل لها الذراع فسممت الشاة واكثرت
من السم في الذراع فلما قدمت الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم اخذ منها فلاكها ولم يتوان ان يسيغها ثم قال
ان هذه الشاة تخبرني انها مسمومة وقد روى بعض الرواة
ان الشاة كلمته كلاما سامعه من معه ومن المعجزات الحسية شرب
كثير من البشر القليل من الماء ويمكن ان يكون ذلك ما روي
عنه عليه السلام عمران بن الحصين رضي الله عنه وابو [illegible]

سممته

اشتكى الناس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من
العطش في ليلة التعريس فاتى عليه السلام بامراة
بين مزادتين من ماء على بعير لها فدعا باناء فافرغ
فيه من افواه المزادتين ونودي في الناس ان
استقوا واستقوا فعلوا وكانت المزادتان
اشد ملأ مما كانتا ثم قال عليه السلام اجمعوا لها
فجمع الناس من عجوة ودقيق وسويقة وجعلوه في
ثوب وحملوها على بعيرها فقال لها اذهبي فاطعمي
هذا عيالك واعلمي انا لم نرزء من مائك ولكن الله
اسقانا ثم ذكر في شرح الاشارة وهذا الحديث من
الصلاح في سلك المعجزات وعلى نبوة النبي صلى
الله عليه وسلم ابين الايات واوضح البينات
ثم اعلم انه قد ذكر بعض العلماء ما يشير الى ان كل
فرد من المعجزات المذكورة في المتن لم يبلغ حد التواتر
حيث قالوا بعد ذكر هذه المعجزات وكل واحد من هذه
المعجزات وان لم يبلغ حد التواتر ولكن مجموع رواة
المعجزات بلغوا حد التواتر وذلك يدل على انه صاحب معجزة
كما في شجاعة على وسخاوة حاتم فان الشجاعة على

طلبت

وآحاد سخاوة حاتم وان لم يبلغ حد التواتر لكن يبلغ مطلقها
حد التواتر اذ المخبر عنه في التواتر قد يكون شيئا واحدا في مخبر كل
واحد من المخبرين وقد يكون مختلفا لكن يشترك الجميع في
شيء واحد فذلك الشيء هو المعلوم بالتواتر كما مر من
شجاعة علي وسخاوة حاتم ولكن قد ذكر في الشرح ما يدل
على ان كل فرد من المعجزات المذكورة في المتن منقول
بطريق التواتر وما ذكر بطريق الآحاد فهو غيرها حيث
قال ولنبينا محمد عليه السلام من المعجزات الحسية ما لا يحصى
كثرة ذكرها نقلة الحديث وجلدوها في كتبهم اعرضنا
عن ذكرها مخافة التطويل ولكن ان فيما ذكر اصحاب التواريخ
ونقلة الاخبار والآثار اشياء نقلت بطريق الآحاد
وذلك لا يوجب العلم بان كل فرد منها حق الحالة لا
لكن تراد فيها من اناس لا يتصور منهم التواطؤ على الكذب
يكون دليلا على ظهور ما هو الناقض للعادة في الجملة
على يديه ثم قال وهنا نوعي اذ كلام الشاة وشكاية
الناقة وحنين الاسطوانة من قبيل هذا بل كل واحد مما
ذكرنا ثبت برواية قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب
ولكن كل فرد من ذلك ثابت بطريق التيقن لكنا

٥

عاندناه فيعلم انما ذكر في التبصرة يدل على ان المعجزات
المنقولة بطريق الاحاد هي غير ما ذكر في المتن ولاذا
اعرض المصنف رحمه الله عن ذكرها في المتن واثبت فيه
ما نقل بالتواتر ايثارا للقوي على الضعيف واعلم ان
هينا اشكال هايلا لان الخارق اذا لم يكن مقرونا بالدعوى
والتحدي لم يكن معجزة ولم ينقل ذلك عند تسليم الحجر
وانجذاب الشجر وشكاية الناقة وشهادة الصلية ونحوها
وهذا اشكال بليغ قوله واظهرها القرآن اي اظهر
المعجزات الظاهرة على يده عليه السلام القرآن لانه
منقول بالتواتر منتشر في الاطراف بخلاف غيره من
المعجزات فانه منقول بطريق الاحاد او مختص بمكان
وزمان معين فهو من اعجب الايات وابين الامارات
اذ هو اية عقلية باقية الى يوم القيمة وانما
قلنا انه اية عقلية لانه دال على نهج كلامهم ممن
لم يمارس الكتب والعلماء في مدة عمره فان محمدا عليه
السلام نشا بمكة وتلك البلاد كانت خالية عن الكتب
العلمية والمباحث الحقيقية وان محمدا لم يسافر
الا مرتين في مدة قليلة ثم انه لم يواظب على القراءة

١١٥

ولا ستفاد البتة وانقضى من عمره الاربعون سنة على
هذه الصفة ثم انه بعد انقضاء الاربعين سنة ظهر
مثل هذا القرآن عليه كما ذكر في المعالم وما احسن
قوله فيه بيتيمي كه نا كرده قرآن درست كتب خانه
چند ملت بشست ويعم مع كونه عالمين باساليب الفصاحة
بعجزوا عن الاتيان بمثله فكان من اعجب الايات
وابين الدلائل قوله باين اي فارق القرآن
وامتاز بنظمه العجيب وجوه النظم من الشعر والرجز
والخطب والرسايل فانه مع صغر حجمه محتوي على
كثير من العلوم فان المباحث الالهية وارده فيه
على احسن الوجوه وكذلك علوم الاخلاق والسياسات
وعلم تصفيه الباطن وعلوم احوال القرون الماضية ولا
شك في ان ظهور مثل هذا القرآن على مثل هذا الانسان
الخالي عن البحث والطلب من اعجب الآيات اذ اقترن
بالتحدي وقد تحدى اي محمد عليه السلام به اي بالقرآن
جميع الانام اذ فيه وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا
فاتوا بسورة من مثله اي مثل محمد عليه السلام في علم

القراة والمطالعة ولاستفادة من العلماء وهي دلالة
على التحدي بسورة واحدة وهو النهاية في التحدي
وكذا قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان
ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض
ظهيرا فثبت انه عليه السلام قد تحدى جميع الانام
وقد عجز بالافحام الى الالزام فلم يتصد للاتيان بما يوازيه
او يدانيه واحد من مصاقع الخطباء الى بلغائهم وفصحائهم
فان المصقع هو البليغ والمصاقع جمع ولم يتصد اي
لم يتعرض ولم يقبله بمقدار سورة منه ناهض من فحول الشعراء
مع انهم كانوا اكثر من حصى البطحاء وعال الدهناء في كثرة
الحصى والرمال اشارة الى صولتهم وسقوط اعتبارهم وكونهم
مع تلك الفصاحة والبلاغة عند التحدي بنزلة الجماد الصم البكم
عمي فهم لا يرجعون فدل عجزهم انه كان معجزة من الله تعالى لتصديق
نبيه فيما ادعاه كما مر في وجه دلالة المعجزة على صدق مدعي
الرسالة وهو الدليل على قولنا فلو كان كلامه كذلك كان نبيا
فان قيل لم لا يجوز ان يكون ترك المعارضة منهم عن قلة واهتمام
بناء على انه في غاية السهولة عند ظنهم الفاسد حيث انه عليه

السلام الذي نظم رائق على لسان العرب وهو من جملة ملكاتهم
فلم يلتفتوا اليه وهذا مما يتعارف بين الناس فان اهل الوجوه قوما
فطلب منهم المعارضة في شيء كان كل واحد منهم يقدر على ذلك لم
يلتفتوا اليه بل سخروا منه واستهزؤا به قلنا التعارف فيما اذا
كان الامر مما لا يعبأ به ولا يفضي الى الجدال والقتال اما لو كان
بحيث يلزم منه الاستيصال وهلاك النفوس والاموال فلا نسلم
العرف وما نحن فيه من القسم الثاني فان النبي عليه السلام طلب
المعارضة اولا واظهر السيف اخرا ولم يظهر بمراى العرب
والحال انهم اكثر خلق الله حمية وعصبية انهم امتنعوا عن
المعارضة مع القدرة عليها كيف وقد خاطروا بمهجهم العزيزة وبذلوا
اموالهم النفيسة وتحملوا المشاق الثقيلة والمتاعب الصعبة
من جر العساكر وتجريد البواتر اي السيوف القواطع وحمل
الرماح الخواطر والخوض في المهالك وتحمل غمرات المعارك لاطفاء
نوره وههنا سؤال اخر منسوب الى الوراق اللعين الذي انتقل
من ملحد القرامطة الى الشيعة ويقول ان حروبهم شغلتهم عن
المعارضة كما ذكر في الرد واجيب بانه ليس الامر كما زعم كيف
والحال ان رسول الله عليه السلام قد تحدى به اولا واظهر السيف

اخرا فلم يعارضوه الا بالسيف لغرابة انه عليه السلام كان بمكة ثلث
عشرة سنة يتحداهم بذلك ولم يكن بينهم في تلك المدة حرب فخرج
فلم يعارضوه بسورة منه ولم يمنعهم عن ذلك مانع ولم يشغلهم وازع
كما ذكر في الشرح ايضا فعلم انهم انما اشتغلوا بالحروب والطعان
بعد ما عجزوا عن معارضة القرآن ولو عارضوه في اقصر سورة لظهرت
نصرتهم وكفيت مؤنة قتالهم فثبت انه آية حجة من الله
تعالى لتصديق نبيه عليه السلام وهذا سؤال اخر وهو لم لا يجوز ان يقال
لعلهم عارضوه ولكن المؤمنين هجروا ذلك وستروا القول
وجوابه ان المجادلين في ذلك العصر كانوا اكثر من المؤمنين
فلو وجدوا ما يعارض به القرآن لحملهم حجوا بهم وعلاوتهم
النبي عليه السلام على نقله واشتهاره كما حمل جماعة المؤمنين
ومحبتهم اياه على نقل القرآن واشتهاره الا ترى انه هذيانات
المسيلمة الكذاب لم تندرس وما هجوا به رسول الله عليه السلام لم ينطمس
كيف وقد كان القرآن بمنزلة الشهادة وما يعارض به كالجرح على الذي
دعواه ولا يليق بحال المجادلين تبرك الجرح وقبول الشهادة وتحقق
حقية دعوى الكاذب ببطلان كذبه بالمعارضة فان قلت لم
تعالى خاطب العرب بلغاتها على طرق اصحابها واساليبها فلو كان

١١٧

القرآن معجزا لكان على خلاف لغاتهم قلنا قد ثبت عجزهم
عن الاتيان بمثله بعد التحدي فثبت انه معجز وكونه
ليس على خلاف لغتهم ثابتا بالحس والمشاهدة فعلم ان
الملازمة باطلة وفيه بحث وقال النظام كل لفظ من
الفاظ القرآن ليس بمعجز فكذا الكل اذ حكم المجموع لا يخالف
حكم الافراد وعن هذا زعم ان المتواتر يحتمل الكذب لان خبر كل
فرد محتمل فكذا خبر الكل وان الخطا على الاجماع جائز لجوازه
على كل فرد من اهل الاجماع وانما الاعجاز باعتبار ان الله تعالى
صرف همتهم لم يطلعوا عن الاشتغال بمعارضته مع انه ممكن كذا ذكر
في الشرح وقد مر جوابه في صدر الكتاب ثم قيل بل هو منزل
لبيان الوعد والوعيد والامثال والعبر والقصص والاحكام
وانما هو كتاب لشهود دعائه التعوذ ولا تسابق يقاد على ما هو احسن
منه ولكن الله تعالى صرف همتهم عن المعارضة فصار ذلك الصرف هو
المعجزة وفي اعجاز القرآن حكاية عجيب ذكرها في هذا المقام
ليظهر به فساد قول النظام وهي ما ذكر في كشف المحجوب في باب سماع
القرآن حيث قال ولا معجزات قرآن آن است كه طبع لا خواند
ونیلت ان طلو الكلام ذالح اندران وقار عظیم است جاری كه

کفار قریش شبها بیامدندی اندر نهان و پیغامبر ازخواندن ایشان
می شنیدندی آنچ او می‌خواندی و تعجب می‌نمودندی تا حدیثی که پیغامبر علیه
السلام شبی سوره‌ای می‌خواند عتبه از هوش بشد با ابوجهل گفت
مرا معلوم گشت که این نه سخن مخلوقات است و خدای تعالی
پریان را بفرستاد تا فوج فوج بیامدندی و سخن خدای تعالی از پیغامبر شنیدندی
چنانک گفت فقالوا انا سمعنا قرآنا عجبا یهدی الی الرشد
فآمنا به و بس نشد مگر بدین اثر و چون عمر خطاب رضی الله عنه
شنید که خواهرش و دامادش مسلمان شدند قصد ایشان کرد با شمشیر
آهخته و مر قتل ایشان را ساخته حق تعالی لشکری از لطف خویش
از زوایای سوره طه بکمین بنشاخت چون بدر سرای ایشان رسید خواهرش
همی خواند طه ما انزلنا علیک القرآن لتشقی الا تذکرة لمن یخشی
جانش چون دقایق آن شنود و دلش بدید لطف آن گشت لایق
صلح جست و جامه جنگ برکشید و از مخالفت بموافقت آمد و دولتی
و حکایت همی آرند که چون پیش وی بخواندند که اذکر ربک اذا
نسیت نعره بزد و از هوش بشد و چون باهوش باز آمد گفت از آن
دیدم دلم را که کلام دیگر نشنود و بر جای بماند و از آن حکایت گفته
و بر نیاید که از ذکر وی و هذا دلیل علی ان الحجر جماد اما قلب له روح

نفسه فيهود اسلامه الا عن ريب كفرا ونفاقا وقالت اليهود لعنهم
الله نبوة محمد عليه السلام موقوفة على جواز النسخ اذ النبي
يجب ان يكون صادقا في جميع اقواله اتفاقا ومن اقواله ان شريعة
موسى عليه السلام منسوخة فلا يكون صادقا فيه الا وان يكون
الامر كذلك وذلك موقوف على جواز النسخ واحكامه لكنه محال لانه
يوجب البداء وان المنسوخ ان كان حسنا كان نسخه قبيحا وان كان
قبيحا كان الله تعالى امرا بالقبيح وانه غير جائز على الله تعالى ولئن
ثبت استحالة نفس النسخ ومطلقه ثبت استحالة نسخ شريعة موسى
عليه السلام ايضا لانه يلزمه ثبوت الاخص بدون الاعم وهو محال
فيلزمه من الكذب على محمد فلم يكن نبيا والجواب عن الاول ان النسخ
هو بيان انتهاء الحكم اي الحكم المطلق الذي كان في تقديره
او دوامه انتهى انه بطريق التراخي كما ذكر في شرح المراد
وتجويز ان يكون حكم الله تعالى مقيدا بوقت ثم يزول فلا يلزم البداء
وعن الثاني ان الشيء الواحد جاز ان يكون مصلحة في وقت بالنسبة
الى قوم دون قوم كشرب الادوية فلا يكون مصلحة في وقت
دون وقت وشخص دون شخص فجاز ان يامر به في
الوقت الذي علم انه مصلحة فيه وينهى عنه في الوقت
الذي علم انه مفسدة فيه كالطبيب الحاذق فانه يامر

يتبادل الماء في البارد لتشخص عند الحرارة وينهى ذلك
الشخص بعينه عنه عند البرودة فكما انه لا يحمل على البداء فكذا
هذا فصار كتبديل الصحة بالمرض والمرض بالصحة
والفقر بالغنى والغنى بالفقر وتمسك بعضهم بالنقل
وهو قوله تعالى في التورية تمسكوا بالسبت ابدا كما ذكر في
الصحايف وما دامت السموات والارض كما ذكر في شرح
المقاصد وثبت بالتواتر عن موسى عليه السلام انه قال لا نسخ
لشريعتي كما تدعون انتم ذلك في شريعتكم وذكر في الكفاية
اما اليهود فقد انكروا نبوته اصلا وكذا نبوة عيسى عليه
السلام وكل نبي بعد موسى عليه السلام ولهم في ذلك شبهتان
احديهما ان النسخ من الله تعالى محال لانه يدل على البداء
والتغير وانه محال والثانية انهم ادعوا ان موسى عليه السلام
قال لهم انه خاتم الانبياء فعليكم بديني ما دامت السموات
والارض ووجه التمسك ان محل النسخ عندكم
ما يحتمل الوجود والعدم في نفسه لم يلتحق به ما ينافي
النسخ من توقيت او تابيد نصا او دلالة
كما عرف في اصول الفقه فكيف يصح القول
بنسخ شريعة موسى عليه السلام

وعند التحقق مع التأييد نصا واذا لم يكن القول بنسخها
لم يكن القائل به صادقا فلم يكن مجيدا امينا والجواب ان لفظ
التائيد قد يستعمل فيما يبقى مدة طويلة كما جاء في السفر الاول من
التورية ان الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك
اني جعلت كل دابة حية ماكلا لك ولذريتك ابدا كاخضر العشب
فلا تاكلوه ثم ان الله تعالى حرم على لسان موسى عليه السلام كثيرا
من الحيوان كما اشتمل عليه السفر الرابع من التورية كذا
ذكر في الصحائف واذا ثبت ان لفظ التابيد يستعمل فيما يبقى
مدة طويلة كما جاز فلا يتم التمسك به والجواب عن الاخر بمنع
التواتر فانه لم يبق من اليهود على التواتر في زمان
بخت نصر فانه روي انه قتل اهل بيت المقدس واحرق
اسفار التورية كما ذكر في شرح المنار وهو ظاهر كما صرح
فيما نقل الصحائف من التورية اللهم الا ان يقال ان الاسفار المحرقة
هي التي كانت بالعبرية لا التي كانت بالعربية وصاحب الصحائف
انما نقل من الاسفار المنقولة الى العربية والدليل لجمهور المسلمين على
جواز النسخ وجوازه ووقوعه بالاتفاق الكل فان ادم عليه السلام
كان يزوج الاخت من الاخ وقد حرم الله تعالى على موسى وغيره
وان حوا خلقت من ادم عليه السلام وحلت له والبعض الآن على
والبوم حرام

الذكر نكاح المتولدة منه بلا خلاف بيننا وبينهم كما ذكره
شرح المنار والله اعلم بالصواب قوله واذا ثبت
نبوته اى اذا ثبت بما ذكرناه نبوة محمد عليه السلام ثبت
نبوة سائر الانبياء عليهم السلام باخباره انه اى ان محمدا عليه السلام
صادق فى كل ما يقول وثبت ايضا انه اى محمدا عليه السلام صادق
رسول الى كافة الناس اى جميعهم لا الى العرب خاصة كما زعم
بعض النصارى فان قلت اقتصر على ذكر النصارى فى المتن
ولم يتعرض عليه فى الشرح بل قال وقول بعض اليهود والنصارى
انه مبعوث الى العرب خاصة باطل فما وجه ذلك قلت جاز ان
يكون المراد انه لكل فى الشرح العيسوية منهم وانهم كانوا
من جملة النصارى فذكر النصارى كاف لحصول المقصود فيما هو
مختصر اى يوضحه ما ذكره فى الصحائف حيث قال والعيسوية
من اليهود اقروا بنبوة محمد عليه السلام لكن الى العرب خاصة
وهذا الاقرار يضطرهم الى الاقرار بشيوع نبوته وذلك
لاقرارهم بصدق قوله تعالى يا ايها الناس انى رسول
الله اليكم جميعا وقوله تعالى وما ارسلناك الا
كافة للناس وقوله عليه السلام بعثت الى الاسود

دمن احمر اي الي العرب والعجم وقيل اي الي الجن والانس
وايضا ثبت بالتواتر انه دعا اليهود والنصاري وقيصر
وكسري الي دينه كما ذكره في الشرح فثبت انه رسول الي
الناس عامة كما نطق به النص وهو ما ذكره في القصص
اي قوله تعالي وما ارسلناك الا كافة للناس قال ابن
كيسان في جواز تقديم الحال علي صاحبها اذا كان مجرورا
بهذه الاية اذ المعني وما ارسلناك الا للناس كافة فجعله
حالا من الناس وذكر الزجاج ان كافة حال من الكاف
في ارسلناك والتاء فيه للمبالغة والمعني وما ارسلناك
الا لتكف الناس عن الشرك وارتكاب الكباير وذكر
صاحب الكشاف ان انتصاب كافة علي المصدر اي ما ارسلناك
الا رسالة كافة للناس اي عامة شاملة لهم كذا ذكر في
ضوء المصباح والله اعلم بالصواب قوله ثم لابد
الي اخره شروع في بيان خواص النبوة ولوازمها
اي لابد ان يكون النبي ذكرا لان الانوثة تنافي
الاشتهار والدعوة الي الله تعالي وما جاء في بعض الاخبار
عن النبي عليه السلام رضي عنها فذلك من اخبار
الاحاد لا يوجب علما الا عمل ولم يعمل بها الا ابو الحسن

انه قال اربع نبيات ام موسى وام عيسى وامراة فرعون وحوا زوج ادم عليه السلام ورضي عنهما فذلك من اخبار الاحاد لا يوجب علم الاعتقاد ولم يجب بها الامام ابو الحسن الاشعري فلا يجوز التعويل على هذا الخبر كذا في التلخيص قوله واعقل اهل زمانه لو ولابد لان النبي عليه السلام اعقل اهل زمانه اذ الاعقل اشرف من غيره والنبي يجب ان يكون اشرف كيلا يلزم تنافر الامة عنه اذ المساواة يمنع عن الانقياد ولا شرف ان يتبع الاخس واحسنهم خلقا وخلقا ايه ولابد ان يكون النبي احسن اهل زمانه خلقا وخلقا لما مر ولا يكون موصوفا بصفات تخل باداء الرسالة ولو كان قبل الرسالة يزول وقت الرسالة كما زال عقدة لسان موسى بسواله كذا في البداية قوله ومعصوما في افعاله واقواله اي ولا بد ان يكون النبي عليه السلام معصوما في افعاله واقواله عما يشينه ايه يعيبه ويسقط قدره اعلم ان العصمة من خواص النبوة ولوازمها عند عامة المسلمين والكلام فيه مشتمل على عدة

ابحاث الاول في تفسير العصمة لغة وشريعة
تعبير الثاني في بيان اقوال العقلاء في وجوب
العصمة وعدم وجوبها للانبياء عليهم السلام وتعلم
من هذا البحث اولا محل نزاع الفرق المختلفة
الثالث
في العصمة ليعلم منه ان العصمة فيماذا يجب
في تعيين وقت العصمة وبيان اقوالهم فيه الرابع
فيما يتوقف حصول العصمة عليه الخامس في حيثية
ثبوتها فيهم اما الاول فنقول العصمة في اللغة
عبارة عن الحفظ والمنع والامساك قال الله تعالى
مالهم من عاصم اي مانع وحافظ وقال تعالى اخبارا عن نوح
لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم وقال اعتصموا
بحبل الله اي استمسكوا بها وفي القريب عبارة
عن حفظ لازم عما يشينه ويسقط قدره كما ذكره في
في الكفاية وقال الشاعر شعر
عصمت همين بود كه ترا بز زبان وذات جيزي نمي رود كه نه خوش رضا رضات
وذكر في شرح الطوالع المراد بها عند ذوي
النهى ملكة نفسانية يمنع المتصف بها عن
الفجور وقيل هي كون الشيء بحيث يمتنع

اي تمسكوا

العفو

صدور الذنب عنه بخاصية في نفسه او بدنه وهذا باطل كما سيجيء تسمى واما البحث الثاني فهو ان يقال الاختلاف في هذه المسئلة واقع في اربعة مواضع الموال ما تعلق بالاعتقاد واجمعت الامة على انهم عليهم السلام معصومون عن الكفر والبدعة الا الفضيلية من الخوارج فانهم يجوزون الكفر على الانبياء عليهم السلام وذلك لان عندهم يجوز صدور الذنب عن الانبياء وكل ذنب فهو عندهم كفر فبهذا الطريق جوزوا صدور الكفر منهم واما الروافض فانهم يجوزون عليهم اظهار كلمة الكفر على سبيل التقية كما ذكر في الاربعين وذكر في شرح الطوالع وقوم اخرون جوزوا عليهم اظهار كلمة الكفر عند الخوف من القتل على الاصرار على الايمان بل اوجبوا ذلك لان عدم اظهار الكفر يوجب القاء النفس في التهلكة والقاء النفس في التهلكة حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ومنع هذا القول بانه لو جاز اظهار الكفر عند الخوف عن القتل لكان اولى الاوقات به وقت اظهار الدعوة لان الخلق في ذلك الوقت يكونون منكرين

مريدين هلاكه وجواز اظهار الكفر وقت اظهار اللهو
يودي الي خفا الدين بالكلية وذلك باطل الثاني
ما يتعلق بتبليغ الشرايع من الله تعالي واجمعوا علي انه
لا يجوز عليهم التحريف والخيانة في هذا الباب لا
بالعمد ولا بالسهو والا لم يبق الاعتماد علي شيء الرابع
والثالث ما يتعلق بافعالهم واقوالهم فقد اختلفوا
فيه علي خمسة مذاهب اما الاول فقول الحشوية
وهو انه يجوز عليهم الاقدام علي الكباير والصغاير والثاني
لا يجوز عليهم تعمد الكبيرة البتة واما تعمد الصغيرة
مثل التطفيف بما دون الحبة فهو جايز بشرط ان لا
يكون منفرا فاما ان كان منفرا فلا يجوز ذلك عليهم وهذا
قول اكثر المعتزلة والثالث انه لا يجوز عليهم تعمد
الكبيرة والصغيرة ويجوز صدور الذنب عنهم علي سبيل
الخطاء والتاويل وهذا قول الجبايي الرابع انه
لا يجوز الكبيرة والصغيرة لا بالعمد ولا بالتاويل اما
السهو والنسيان فجايزان عليهم ثم انهم يعاقبون
علي ذلك السهو لما ان علومهم اكمل فكان الواجب
عليهم المبالغة في التيقظ والتحفظ والخامس انه

لا يجوز عليهم الكبيرة ولا الصغيرة لا بالعمد ولا بالتاويل
ولا بالسهو والنسيان وبهذا مذهب الروافض ذكر هذه
الجملة في الاربعين واما البحث الثالث وهو البحث
في التعيين وقت العصمة فهو ان يقال اختلفوا في
وقت وجوب العصمة فقالت الروافض انها من اول
الولادة الى اخر عمره وقال الاكثرون هذه العصمة
انما تجب في زمان النبوة واما قبل ذلك فهي غير واجبة
وهذا قول اكثر اصحابنا وقول ابي الهذيل وابي
علي الجبائي والذي نقول به ان الانبيا عليهم السلام
معصومون في زمان النبوة عن الكبائر والصغاير
بالعمد اما على سبيل السهو فهو جايز كذا ذكر في الاربعين
ايضا ويمكن ان يراد بالنادر المذكور في المتن
هو السهو المذكور في الاربعين زمان غلبة التيقظ
لا تجب بندرة السهو غير ان احدهما قبل النبوة والاخر
بعدها وذلك في الصحايف اتفق الاكثرون
على انه لا يجوز منهم الاقدام على المعصية قصدا سواء
كانت صغيرة او كبيرة بل يجوز منهم الصدور على احد
وجوه ثلثة الاول السهو والنسيان والثاني ترك الاولى
والثالث

والثالث اشتباه المنهي بالمباح واما البحث الرابع
وهو البحث عما يتوقف عليه العصمة فهو ان يقال
يتوقف هذه الملكة على العلم بمثالب المعاصي ومناقب
الطاعات لان العفة متى حصلت في جوهر النفس
ثم انضاف اليها العلم التام بما في المعصية من الشقاوة
وبما في الطاعات من السعادة صار ذلك العلم مقتضيا
لرسوخها في النفس فتصير ملكة كذا ذكره في شرح الطوالع
وذكر في الصحايف الثالث ان يتاكد العلوم بتتابع
الوحي والبيان من الله تعالى الرابع انه متى صدر عنه
امر من ترك الاولى او نسيان لم يترك مهملا بل يعاتب وينبه
ويضيق الامر عليه وفيه نظر لان اكثر الامة يقولون
بعصمة الملائكة والائمة وبعصمة حوا ومريم وفاطمة
ولم يقولوا بالوحي اليهم والحق انه يكفي في العصمة
العفة والعلم بحسن الطاعات وقبح المعاصي وفي هذا
النظر نظر لجواز ان يكون المراد بتاكد العلوم تاكد
علوم الانبيا عليهم كل معصوم اذ التاكد العلم بتتابع
الوحي منحصر بدون اهلية الوحي فعلم ان
المراد من العلوم علوم الانبيا فقط يؤيده تخصيص

شرح الطوالع على الانبيا حيث قال وثنا لكن
هذ الملكة في الانبيا يتثبتين احدهما بتتابع
الوحي والبيان من الله تعالى على ما نذكر ذلك
العلم وثانيهما بالاعراض على ما يصدر عن النبي
سهوا او بالعتاب على ترك الاولى بان يعاتبه
عليه ولا يترك مهملا بل يضيق الامر عليه لا بتر
حتى رسخت في النفس التقوى ثم انضم اليه
الوحي المتتابع بتذكره صار الكوادا انضم اليه
خوف المواخذة على القليل القليل صار
الكدر واذا انضم اليه تاكيدا لذلك ضرورته
فيلزم بالكد حقيقة العصمة واما البحث
الخامس وهو البحث عن حقيقة بنوتها
فهو ان يقال اختلف الناس فيه فقال بعضهم
هي محض فضل الله تعالى بحيث لا اختيار
للعبد فيه وذلك اما بخلقهم على طباع تخالف
طباع غيرهم بحيث لا يميلون الى المعاصي
ولا يسعون عن الطاعات كطبع الملك عليهم السلام

دلا ينزون م

١٢٤٠

واما بصرف همتهم عن المعاصي وجذبهم الى الطاعات جزاء
من الله ان اودع في طباعهم ما في طباع البشر وقال بعضهم العصمة
بتفضل الله تعالى واحسانه ولكن على وجه يبقى اختيارهم بعد العصمة
في الاقدام على الطاعة والامتناع عن المعاصي واليه قال الشيخ
ابو منصور رحمه الله حيث قال العصمة لا تزيل المحنة اى الابتلاء
والامتحان والى هذا يشير بعد العصمة اكمل من الكفاية وذكر
في البداية ومعناه انها لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن
المعصية بل هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن
فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء والامتحان ثم
ذكر في الكفاية وهو الصحيح وعليه الاعتماد لو لا ذلك لكانوا
مجبورين في افعالهم ومن كان مجبورا في فعل الطاعات وترك المعصية
لا يكون ماجورا في فعله وتركه والقول بخروج افعال الانبياء
عليهم السلام عن ان يكون سببا للثواب قول فاسد فان قلت
هل في الكلام عبارة لا يخلو كلامه من الايجاز قلت نعم اما
التفسير عن عقد اشارة الى تنزيه عما يشينه واما ان
العصمة فيما لو افتعلوا في افعاله واقواله وتنزيه عن الكفر وعن
المعاصي واما تعيين الوقت فيعقوبهم قبل الوحي وبعده واما
حقيقته ثبوتها وكيفية حصولها فنقول وعندنا يجوز نادر

٥

بحيثية

لا انه اشارة الى ان العبد المعصوم ليس لا يتمكن من المعصية

حين اختار الله تعالى وفيه اشارة الى رسوخ الصفات فيهم

فانه لو لم يكن كذلك حتى قيام سلطان البشرية فيهم لكن نادرا

بل جاز ان يكون اكثر احوالهم قوله وعن المعاصي اي

العصمة عن المعاصي ثابتة للانبياء بعد الوحي باتفاق بيننا

وبين المعتزلة خلافا للحشوية {قبله} اما قبل الوحي فلا دليل ثابتة

عند المعتزلة وعندنا يجوز اي صدور الذنب منهم نادرا

لان قبل الوحي لا يجب على الخلق قبول قولهم فلا يجب شرط

العصمة بخلاف ما بعد الوحي كذا ذكر الشيخ ابو منصور {وفيه} نظر لان

العصمة لو لم تكن شرطا قبل الوحي جاز ان يصدر عنهم الذنب

كثيرا فاجرا كان قبل الوحي وحينئذ كان يستلزم السقوط

عن نظر الاعتبار وبما لا تنفر الطباع ونفرتهم الكذب

وربما يفضي الى عدم الالتفات في قلة المبالاة {على المعجزة} بعجز

ان يتحقق المدعي معجزة فيبطل فائدة البعثة وقوله ثم

خالفه الكلفة ويعود العبد على موضوعه بالنقض واذا ثبت

هذا فلنشرع في الدلائل الدالة على وجوب العصمة بعد النبوة

واستدل ما عدا اهل الحق وقيل لو كان صدور الذنب عنهم

جائزا لما يلزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم وبيانه من وجوه

ويزداد

الاول لو صدر الذنب عنهم لكانوا في استحقاق الذم عاجلا
والعقاب آجلا اشد حالا من آحاد عصاة الامة وهذا باطل
فصدور الذنب عنهم ايضا باطل بيان الملازمة ان اعظم نعم
الله تعالى على العباد اعطاء نعمة الرسالة والنبوة وكل من كان
نعم الله تعالى عليه اكثر كان صدور الذنب عنه افحش وصريح العقل
يدل على ذلك ثم مؤكده من النقل موجود اما اولا فقوله يا نساء النبي
من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين
وثانيا ان المحصن يرجم وغيره يجلد وثالثا ان العبد
يجلد نصف جلد الحر وليس ذلك الا بسبب تضعيف العذاب بزيادة الحد
الا لزيادة الكمال في نسائه عليه السلام وفي الاحرار واذا كان كذلك
كان صدور الذنب عنهم افحش من صدوره عن عصاة الامة وحينئذ
كان حالهم في استحقاق الذم العاجل والعقاب الآجل فوق حال جميع عصاة الامة
لكن ذلك باطل بالاجماع فانه لا يجوز ان يقال الرسول احسن حالا عند الله
واقل منزلة من كل واحد من آحاد اللصوص والزنود وهذا يدل على عدم صدور الكبائر
عنهم كذا ذكره في الاربعين وفيه نظر لانه انما يلزم ذلك ان لو صدر الكفر
عنهم من غير عذر والذنب عمدا اما لو صدر الكفر على سبيل التقية كما ذهب
اليه الروافض او صدر الذنب لا عن عمد كما ذهب اليه البعض انه كذلك
فلا نسلم انه يلزم ذلك واجيب بان الكفر على التقية غير جائز لما مر من

نصف ح

الدليل وهذا الدليل انما احتيج اليه على عدم جواز الكفر منهم تقية وعلى
عدم المعصية عمداً والدليل الثاني لو صدر الذنب عنهم لما كانوا
مقبولي الشهادة لكونهم فاسقين مردودي الشهادة حينئذ والتالي باطل لانه
لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكنهم مقبولوا الشهادة والا
لكانوا ادنى حالاً من عدول الامة والا من لم يقبل شهادته في الحبة لم
تقبل شهادته في الاديان الباقية الى يوم القيمة والاول باطل لان محمداً
عليه السلام شهيد على الكل يوم القيمة قال الله تعالى لتكونوا شهداء على الناس
ويكون الرسول عليكم شهيداً ومن كان شهيداً لجميع الرسل كيف يكون ممن لا
تقبل شهادته في الحبة والدليل الثالث لو صدر الذنب عنهم لكانوا
استوجبوا الذم والايذاء لوجوب زجرهم حينئذ والدلائل الدالة
على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عامة لكن زجر الانبياء وايذاءهم
غير جائز لقوله تعالى الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة
فيكون صدور الذنب عنهم ممتنعاً فان قلت ما ذكرتم من الدلائل انما
تدل على وجوب العصمة بعد الوحي بالاتفاق فلا بد من دليل عليها قبله قلت ذكر في شرح
الطوالع ما ذكرنا من الحجج انما كان فيما بعد الوحي واما قبل الوحي فالاكثرون
لم يجوزوا الكفر عليهم لانه لو جاز عنهم الكفر لوقع لكنه لم يقع وفيه نظر
ظاهر اذ الوقوع لا يلزم الجواز ثم ذكر فيه ولم يجوزوا ايضاً اصرار
الذنب واصرارهم عليهم بحيث يصيرون مشهورين بالعصيان لئلا يزول عن النبي

الثقة

ولا عصمة لهم بالكلية وجوزوا عليهم على سبيل الندرة بحيث يتوبون
ويشتهر حالهم بالصلاح والدليل عليه قصة اخوة يوسف لكونهم
انبياء واعلم ان هذه القصة انما تدل على ذلك بتقدير التسليم
لكونهم انبياء وهو ممنوع في الكتب كما سيجيء في شبهات الخصوم
وهي كثيرة الاول قال الله تعالى في حق آدم عم وعصى آدم ربه فغوى
واسم العاصي اسم ذم والغواية من الكبائر فدل انه صاحب الكبيرة
كما ذكر في الاربعين والجواب ان هذه الواقعة كانت
قبل نبوته بدليل قوله تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى لان الاجتباء
هو الباس خلعة النبوة كان متاخرا عن الواقعة لان كلمة
ثم للتراخي ولانه لو كان رسولا حالة الواقعة وقبلها لكان له
امة بالضرورة والتالي منتف بالاتفاق كما ذكر في شرح الطوالع
الثاني قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها الى
قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون قالوا فالنفس الواحدة هي آدم وزوجها
المخلوق منها هي حواء وهذه الكنايات باسرها عائدة اليهما فوجب ان
يكون قوله جعلا له شركاء فيما آتاهما عائدا اليهما وهذا يقتضي صدور
الشرك عنهما والجواب لا نسلم ان النفس الواحدة في الآية هي آدم
عليه السلام بل الخطاب لقريش وهو آل قصي منهم والمعنى خلقكم
من نفس قصي جعلها وجعل من جنسها زوجة عربية قرشية ليسكن

وزوج

إليهما فلما آتيهما الله ما طلبا من الولد الصالح سميا ولده عبد مناف

وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي فالضمير الذي يكون لهما ولأولادهما

كذا ذكر في الأربعين ثم اعلم أن الشبهات ههنا كثيرة لكن يضيق هذا

الكتاب عن إيرادها فلنقتصر على القدر الذي ذكر مختتما بخاتم النبيين

وسيد المرسلين عليه السلام ونقول قال الله تعالى عفا الله عنك

لم أذنت لهم وقال الله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر

وكل واحد من الآيتين يدل على صدور الذنب منه عليه السلام أما الثانية

فظاهر وأما الأولى فلأن العفو يدل على تقدم الذنب والجواب

بأن الذنب فيهما محمول على ترك الأولى كما قيل حسنات الأبرار سيئات المقربين

كذا ذكر في شرح الطوالع قوله وأول الأنبياء آدم وآخرهم نبينا

عليهم السلام أي أول الأنبياء من جنس البشر آدم عليه السلام وآخرهم

محمد عليه السلام أما الأول فلأن آدم هو أبو البشر والأب متقدم بالزمان

على الابن وكان آدم عم أول الأنبياء إذ أول عبادة عن [illegible]

وهو كذلك لكن المجوس طائفة لكون آدم أبا البشر وزعموا أن أول البشر

كان رجلا اسمه كيومرث وكان هو أول ملك في الأرض فقتله شيطان

ودخلت نطفته في الأرض فنبت من نطفته نباتان أحدهما ذكر

والآخر أنثى فتناكحا والناس من نسل هذين النباتين وهذا القول

من خرافات الزرادشتية كذا في العين وجامع ثم اختلف هؤلاء القوم في كلام

نجوم كذا في التلخيص وانما اثباته فلقوله خاتم النبيين ونزول
عيسى عليه السلام على ما روي انه عليه السلام قال في حق عيسى عليه السلام
هو خليفتي وهو ينزل فيقتل الدجال ويمكث في الارض اربعين
سنة فيتزوج امرأة ويولد له اولاد فيزور قبري ويموت
بالمدينة فيدفن بجنب قبري فاذا حشرنا حشرنا معه كذا
ذكره ابو محمد النيسابوري في كتابه فيجب اكفار بعض اهل
الضلال في انتظارهم نبي من العجم بنسخ شريعة محمد عليه السلام كما
ذكر في التلخيص ورد لما في التمهيد قالت الروافض بان العالم
لا يكون خاليا عن نبي قط وهذا كفر لان الله تعالى قال خاتم
النبيين ومن ادعى النبوة في زماننا فانه يصير كافرا ومن طلب منه
المعجزة فانه يصير كافرا لانه شك في النص وكذا كل من شك
بان الخاتم هو موسى كما يهود او عيسى كما نصارى ويجب الاعتقاد
بانه ما كان احد شريك في النبوة مع محمد عليه السلام وما قالت الروافض
بان عليا رضي الله عنه كان شريكا لمحمد عليه السلام في النبوة كفر وقولهم
بان النبوة كانت لعلي فغلط جبرئيل واوحى الى محمد قول كفر وهو
افضلهم اي خاتم النبيين هو سيد المرسلين لقوله تعالى في حقه لعمرك
كان محمد عليه السلام خير الانبياء وذلك لان الامة بالنسبة الى
النبي كالفرع وقد ثبت خيرية امة محمد عليه السلام خير امة

بالنسبة الى جميع الامم السابقة فلو لم يكن الا الحاصل وهو محمول على السلام
خيرا من سائر الانبياء لكن لزم مزية الفرع على الاصل حيث كان امته
الامة خيرا من جنسه والنبي الاكرم كذلك او نقول ان الخيرية
منوطة بوجود الحسن والحسن جميع المحاسن عند صاحب الشرع هو
الايمان والعمل الصالح يوضحه ما ذكره صاحب الكشاف في تفسير سورة
الفرقان عند قوله تعالى قل ما يعبأ بكم ربي لولا دعاؤكم
بعضا وهو قوله لما وصف عبادة العباد وعدد صالحاتهم
وحسناتهم واثنى عليهم من اجلها ووعدهم الرفيع من
درجاتهم في الجنة اتبع ذلك بيان انه انما اكترث لاولئك
وعبأ بهم واعلى ذكرهم ووعدهم ما وعدهم لاجل عبادتهم فامر
رسوله ان يصرح للناس ويجزم لهم القول بان الاكتراث بهم عند
ربهم انما هو للعبادة وحدها لا لمعنى آخر ولولا عبادتهم لم
يكترث بهم البتة ولم يعتد بهم ولم يكونوا عنده شيئا يبالي
به واذا ثبت ان الحسن المحاسن هو الايمان والعمل وهما
مشتركان في جميع الامم السابقة فلم يبق الا اعتبار ان ايمان نبينا هو
خير الانبياء ولكن هو مناطا للمدح ما لخيرية فيحتاج يلزم المطلوب
وهذا البحث يلزم المفاضلة المنهية بقوله عليه السلام لا تفاضلوا
بين الانبياء ولا تقولوا تفضلوني على موسى بن عمران هي المفاضلة

الموديه الى الخصوصية لان مورد الحديث ان يهوديا قال لمسلم
نبيي خير من نبيك فلطم المسلم اليهودي وقال نبيي
خير من نبيك فتخاصما الى النبي عليه السلام فقال عليه السلام
لا تفضلوا بين الانبياء ولذا ذكر استاذنا العلامة علم الملة
والدين في شرح ديباجة المفصل او نقول انما قال ذلك
تادبا وتواضعا فانه تعالى خلق عظيم كيف لا وقد قال
الله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض قوله
ولا نعتقد عددا لئلا يدخل فيهم اي في الانبياء من ليس منهم او
يخرج منهم من هو منهم فذلك لان عددهم في الحقيقة ليس بمعلوم
لنا لان العلم بمثل هذه الامور لا يحصل الا بالخبر الصادق
وهو منتف صريح لو حصرناهم على عدد معين الا خرجنا
البعض من كونه نبيا اذا كانوا ازيد منه او ادخلنا على
غير النبي بالنبوة اذا كانوا انقص من ذلك فان قلت
كيف يصح نفي الخبر وقد روي انه عليه السلام حين سئل
عن قال مائة الف واربعة وعشرون الفا قلت هذا
الخبر مع كونه من الاحاد وهو لا يوجب العلم والاعتقاد
معارض بقوله عليه السلام مائتا الف واربع وعشرون
الفا فالسبيل التنصيص على النبي باسم العلم

او اريد له على نفي ما عداه وان كان مقرونا بالعدد
كما فهم من المنار وشرحه فلا معارضة بين
الحديثين لان المراد الا ينفي الزيادة قلنا نعم
ولكن النفي هيهنا انما ثبت بدلالة الحاجة
الى البيان لا بمجرد التنصيص فيثبت انه يعارضه ولذا
يضعف قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من
لم نقصص عليك وعلى هذا ان قيل هل آمنت بعدد ان
بعدد ان النبي وكنت لا تعلم اسمي لا يجوز الجواب بكلمة لا لا
كانه يجوز ان يكون نبيا ويجوز ان لا يكون بل الجواب
الصحيح هو ان تقول ان كان نبيا آمنت به والا
لا وهذا التقرير ما خلا لا ايراد وجوابه
مستفاد من الشرح والتلخيص والتمهيد
قوله والمعراج باليقظة اي

اي معراج نبينا محمد عليه السلام بالبقظة حق اي ثابت هذا
قول الجمهور كما ذكر في الشرح فيتعلق به ليخرج قول القدرية فانهم
يزعمون ان المعراج في الرؤيا ذكر في شرح الاكابر وانكرت
المعتزلة والجهمية وقالوا ان المعراج لم يكن الا رؤيا
وعن الحسن كان في المنام رؤيا راها واكثر الاقاويل بخلاف
ذلك كذا ذكر في الكشاف قوله لشخصه احتراز عما قيل
عرج بروحه الى السماء دون الجسد وهذا القول منسوب
الى الزنادقة والحنابلة على اختلاف نسخ التنبيه
على عقايد اهل التمويه وفي التلخيص منسوب الى
الحسن او الحسين البصري وعن عايشة رضي انها قالت
والله ما فقد جسد رسول الله ولكن عرج بروحه وكذا عن معاوية
كذا ذكر في الكشاف وذكر في التلخيص انكرت الجهمية الاسراء
اصلا بناء على اصلهم الفاسد وهو ان الله تعالى بريء عن المكان
فلم يكن الاسراء معنى وقد كفر الجهمية بما قالت لانكارهم
القرآن كذا فيه والصحيح انه قد عرج بروحه وجسده وهو
المشهور وبه تواترت الاخبار كذا فيه ايضا وتاويل
قول عايشة رضي انها ما فقد جسده روحه ولكن جسده كان
مع روحه كذا ذكر في شرح الاكابر قوله الى حيث شاء اي اخره اي

فبالنص

اما حقية معراجه عم من مكة الى بيت المقدس فبالنص
قوله تع سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى
المسجد الاقصى اي الى بيت المقدس كما ذكر في الشرح
فان قلت لم لم يجز في المتن اماكن المسجد الحرام ليوافق
القول قلت قال جار الله العلامة اختلف في المكان الذي
اسرى منه فقيل هو المسجد الحرام بعينه وهو الظاهر
وروي عن النبي عم بينا انا في المسجد الحرام بين النايم و
اليقظان اذ اتاني جبريل عم بالبراق وقيل اسرى
به من دار ام هاني بنت ابي طالب والمراد بالمسجد
الحرام الحرم لاحاطته بالمسجد والتباسه به وعن ابن عباس
الحرم كله مسجد وروي انه كان نايما في بيت ام هاني
بعد صلوة العشاء فاسري به ورجع من ليلته وقص
القصة على ام هاني وقال مثل لي النبيون فصليت
بهم وقام ليخرج الى المسجد فتشبثت ام هاني بثوبه فقال
ما لك قالت اخشى ان يكذبك قومك ان اخبرتهم قال وان
كذبوني فخرج فجلس اليه ابو جهل فاخبره رسول الله عم
بحديث الاسرا فقال يا معشر بني كعب بن لؤي هلم فحدثهم
فمن بين مصفق وواضع يده على راسه تعجبا وانكارا
وارتد ناس ممن كان امن به وسعى رجال الى ابي بكر فقال

المسجد
المسجد
المسجد
المسجد
المسجد
مسجد
المسجد

لمن كان قال ذلك لقد صدق قالوا انصدقه على ذلك
قال اني لا صدقه على ابعد من ذلك فسمي الصديق كذا
ذكر في الكشاف ولما اختلف في مكان الاسرا مع
اتفاقهم انه من مكة خص المصنف رحمه الله اسم مكة بالذكر
قوله والى السماء والى حيث شاء الله تع فبالاخبار
اي المشهورة المذكورة في الصحاح كما ذكر في الشرح
ولفظة الاخبار يوهم انه لا نص فيه من القطع لكن على
ما ذكره الامام في المعالم وعلوا اما من المسجد الاقصى الى
ما فوق السموات فلقوله تع لتركبن طبقا عن طبق و
لفظ المشهور يوهم انه ليس فيه المتواتر لكنه على
خلاف ما ذكره في الاحقاق حيث قال واما الاسراء
الى السما فثابت بتواتر الاخبار وباشارات
الكتاب قال الله تع فاستوى وهو بالافق الاعلى
ثم دنا فتدلى والاخبار متواترة في ثبوت المعراج
ولذا اختلفت الفاظها كتواتر الاخبار في وجود حاتم
ووجود فلسطين وغير ذلك من البلاد النائية والملوك
الماضية ثم قوله والى السماء والى حيث شاء تقديره
ومن بيت المقدس الى السماء ومن السماء الى حيث شاء الله تع

لا انتهاء الا انتهاء الغاية ولا انتهاء لا يكون بدون الابتداء فيكون الانتهاء
دليلا على الابتداء كقوله تع واذا خلوا الى شياطينهم اي من المؤمنين
الى شياطينهم كذا ذكر في حاشية الهداية عند قوله والى ستة
الاذن والمراد من السماء هنا السماء السابع ذكر في التمهيد قال
اهل السنة والجماعة بان المعراج كان حقا من مكة الى بيت المقدس
ومن بيت المقدس الى السماء السابع وذكر في الكشاف وانه لقي
الانبياء وبلغ بيت المعمور وسدرة المنتهى وانما قال والى
حيث شاء الله تع ولم يعين موضعا لما في التعيين اختلافات
كثيرة وقوله حيث شاء الله جامع للكل والاختلافات مذكورة
في التمهيد حيث قال وقال بعض الفقهاء كان الى الجنة وقال
بعضهم كان فوق العرش وقال بعضهم كان في طرف العالم
واحد قدميه على طرف العالم والقدم الثاني في العدم وقال
بعضهم انه عليه تقدم من العالم الى ما وراء العالم في العدم وهذا
ليس بمحال لان كينونته وحدوثه من العدم فلما جاز وجود
العالم وحدوثه من العدم جاز نقل الموجود من العالم الموجود
الى العدم وقال بعضهم لا يجوز لان المخلوق لا يجوز وجوده
بدون المكان قلنا مكانه كينونة شخصه ودائرة شكله
وهو المكان الحقيقي الذي لا يجوز وجود الشيء بدونه
ولا يجوز وجود غيره فيه كالعالم فانه ليس بموضوع على المكان

المجازي الذي هو غير كينونة شخصه ودابرة شكله بل في المكان
الحقيقي الذي ذكرناه وقال بعضهم الناس لا يجوز النقل الى العلم
لانه عليه السلام كان يحتاج الى التنفس ولا يمكن ذلك في العلم
قلنا التنفس ليس بعلة لبقاء الحيوة بدليل حياة السمك
وما شاكله في الماء من غير تنفس هذا تمام ما هو متواد منه
فان قيل ههنا ثلثة اشيا الاسراء وهو من مكة الى بيت المقدس
وهذا مما لا ينكره المعتزلة والمعراج وهو من الارض الى السماء
السابعة والاعراج وهو من السما السابعة الى العرش كما ذكر
في التمهيد واذا ثبت هذا فنقول المعراج المذكور في المتن
لو اريد به حقيقة المعراج فلا يصح **قوله** الى من مكة الى بيت
المقدس فبالنص فان النص انما ورد في الاسراء وهو غيره ولو
ولو اريد به الاسراء فلا يصح **قوله** والى السماء والى
حيث شاء الله تع فبالاخبار لانه معراج ولو اريد به الكل
فهو جمع بين الحقيقة والمجاز قلنا الجواب عنه من وجهين
احدهما لاتيان المعراج بحكم العطف مذكور في ثلثة مواضع
احدها والمعراج من مكة الى بيت المقدس وثانيها والمعراج
من بيت المقدس الى السماء وثالثها والمعراج من
السماء الى حيث شاء الله قدرناه من جهة المجاز لو يراد
بالاول الاسراء وبالثاني المعراج وبالثالث الاعراج
وحينئذ لا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز اراده من لفظ

واحد بل في الناظر ثلثة وهو غير ممتنع لما عرف في موضعه والثاني
لئن بيان جاز ان يراد بالمعراج التقريب والتوجه الى الله تعالى
فيتناول الاقسام بعمومه تو ولو جاز استبعاد صعود النبي
الى اخر جواب سؤال وارد على قوله فبالاخبار وهو ان بيان صعود
شخص من البشر الى فوق السموات في ملة ليس بمستبعد عقلا
من وجوه احدها انه جسم ثقيل وصعود الثقيل الى الهواء العالي
بعيد الثاني ان السماء ابدا كما والثالث ان في مبادي السماء
النار للاثير المعفن لمثل الجسد البشري والرابع ان المسافة
بعيدة كما فهم من الاحقاق وما ذكر في المتن عكس ان يكون
جوابا عن الكل او عن الاول فبان يقال لو جاز استبعاد صعود
النبي لكونه جسما ثقيلا لجاز استبعاد نزول جبريل عم اذ
نزول الجسم اللطيف من الاعلى مثل صعود الثقيل من الاسفل
في الاستبعاد لكنه لم يحق استبعاد نزول جبريل عم وفاقا
لكون الباري تع قادرا على اقدار النزول مع كونه لطيفا
فكذا لم يجز استبعاد صعود النبي مع كونه ثقيلا لكون
الباري تع قادرا على الاقدار بوجه من الوجوه لبس ان
الحجر مع كونه ثقيلا يصعد الى الهواء قسرا فلم لا يجوز
ان يصعد البشر بواسطة البراق والرفرف وغير ذلك
مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر
واما عن الثاني والثالث فبان يقال لو جاز لعدم الابواب

بجز

من الوجوه

ووجود النار لجاز ايضا بحيث هذين الاعتبارين لكنه لم يجز
لما ذكر في المتن ولما ذكر في الاحقاق وهو لانه تع قادر
على شق السماء بقدر ما يدخل فيه جسم ولعلهما ابوابا
تلاذي ولو كان نار لانه الله تع قادر على الحماية منها كما حمى الخليل عم
فلذا لم تحن فيما نحن فيه واما عن الرابع فبان يقال لو جاز
لبعد المسافة لجاز ايضا ولو قيل لانسلم الملازمة لان
الثقيل لا يوازي اللطيف في السرعة قلنا نعم ولكن بالنظر
اليه نفسه اما بالنظر الى الغير وهو اقدار الله تع بواسطة
البراق ونحوه فلا قوله تفصيل اي في بيان الكرامة
هي عبارة عن خرق العادة التي لا يكون مع الدعوى و
التحدي كما فهم من شرح الطوالع وهو منقوض بالمعونة فانها
لا تكون مع الدعوى قوله كرامة الاولياء الاولياء جمع ولي واحده
الولي كالسخي والاسخياء والتقي والاتقياء والولي
مشتق من الولاية ذكر في كشف المحجوب ولايت بفتح واو
نصرت بود اندر حق ولغت ولايه بكسر واو امارت
بود ونيز ولايت دبوست بود ونيز بمعني محبت بود
اما ولي روا باشد كه فعيلي بود بمعني مفعول چنانك
خداوند تع گفت وهو يتولى الصالحين خداوند تع بنده
خود را با فعال واوصاف وي نگذارد واندر كنف حفظ
خودش نگاه دارد وروا باشد كه فعيلي بود بمعني مبالغه اندر

بحث

بلغ

فاعل که بنده تو ولی بطاعت وی کند و رعایت حقوق را ملازمت
کند و از غیر وی اعراض کند کذا ذکر فیه وفیه اشارة الی
حد الولی ایضاً و للشیخ … رح فی حد عبادت ابو علی
جوزجانی گوید که الولی هو الفانی فی حالة الباقی فی مشاهدة
الحق لم یکن له عن نفسه اخبار ولا مع الغیر قرار و ابراهیم
ادهم رح مردی را گفت خواهی تا تو ولی باشی از اولیاء
خدای گفت بلی گفت لا ترغبن فی شیء من الدنیا والآخرة
وفرغ نفسک لله واقبل بوجهک علیه و از ابو یزید بسطامی
رض پرسیدند ولی که باشد گفت الولی هو الصابر تحت
الامر والنهی و از ابو یزید حکایت کنند که گفت مردی
وقتی مرا گفتند در فلان شهر ولی است از اولیاء خدای
برخاستم و قصد زیارت وی کردم چون بمسجد وی
برسیدم وی از خانه بیرون آمد و اندر مسجد خیو از
دهان بر زمین افکند من از آنجا برگشتم و آن سلام
ناگفته گفتم ولی باید که تا شریعت بر خود نگاه دارد
و با حق بر وی نگاه دارد اگر این مرد ولی بودی خیو را
بر زمین مسجد نیفکندی حفظ حرمت را با حق وی را
نگاه داشتی صحبت کرامت را آن شب پیغامبر را علیه السلام
بخواب دیدم مرا گفت یا ابا یزید برکات این چه کردی بتو رسید دیگر روز

بدین درجه رسیدم که شمارا هیچ بینیاید قوله کرامة الاولیاء جائزة

ای ظهور النواقض العادة علی الاولیاء ممکنة الوجود فی

الخارج ومن الناس من قال ان کرامة الولی انما تکون فیما

جرت به العادة نحو استجابة الدعاء فاما فالم تجر به العادة

نحو المشی علی الماء والهواء وقطع مسافة بعیدة فی مدة

یسیرة فلا ومن اخبر بذلک کان کاذبا وقد سئل ابو عبد

الله الزعفرانی عن قول الناس ان ابرهیم رای یوم الترویة

بالبصرة ثم رای فی ذلک الیوم بمکة فقال قال محمد بن

مقاتل ان من اعتقد ذلک فهو کافر لان ذلک معجزة ولا

یکون المعجزة الا لرسول الله عم قال ابو عبد الله الزعفرانی

انا لا اکفره ولکن اجهله کذا ذکره فی التلخیص ثم قوله

ومن الناس اعم مما ذکر فی کشف المحجوب حیث قال

ذکر ودجی ان سنت وجماعت گویند که کرامت در سنت اجابت

تا حد معجزه اما چون استجابت دعوت وحصول مراد

ازان وایج بدین مانند که عادت نقض نکند وهذا

القول باطل لما سیجیء من ذکر النواقض الظاهرة

علی غیر الانبیاء قوله خلافا للمعتزلة ای لجمهورها

لان ابا الحسین البصری مستثنی من المعتزلة بالنسبة الی هذا

الحکم وکذا اسحق الاسفراینی من الاشاعرة کما فهم

من شرح الطوالع وغيره حيث قال انكرها جميع المعتزلة الا ابا الحسن
البصري فانه قايل بها والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني من الاشاعرة
موافق للمعتزلة في انكار الكرامات وذكره كشف المحجوب ان معتزله
بكلية تخصيص وكرامات را منكر شوند وگويند كه همه مسلمانان
اولياء خداوند اند چون مطيع باشند وهر كه باحكام ايمان
قيام كرده وصفات خداي ورويت را منكر نشد ومومن را خلود
دوزخ روا داشت وجواز تكليف بمجرد عقل نه وورود رسل
ونيز دليل كنند چون اگر وي ولي بودي اگر ورا اثبات كرامت واجب
كردي بايستي تا همه مومنانرا كرامت بودي زانچ اندر ايمان
همه مشترك اند چون در اصل مشترك باشند بايد كه در فروع
نيز مشترك باشند وانگاه گويند كه روا باشد كه مومن وكافر
را كرامت باشد ولكن چون گرسنگي باشد اندر سفر كه ميزباني
بديد آيد ويا ماندگي كه كسي وي را بر ستوري نشاند ومانند اين
وقال القشيري في هذه الكرامات قد يكون اجابة دعوة
وقد تكون اظهار طعام من غير سبب ظاهر او قطع
مسافة بعيدة في مدة قريبة او تخليصا من عدو او سماع
خطاب من هاتف كذا نقل في الشرح وفيه دليل على ان الكرامة
قد يكون خارقا وقد لا يكون والمذهب [illegible] ان لا يكون الا
من جنس الخوارق وهو الصحيح للمشهود من الاخبار والمستفيض

سلم

من حكايات الاخبار المشهورة من شهر الشيء شهرة وشهرة فاشتهر اي
وضح ومنه شهر سيفه اي كذا في بعض الكتب وفاض الخبر
يفيض واستفاض اي شاع وهو حديث مستفيض اي منتشر في الناس
ولا تقل مستفاض الا ان تقول مستفاض فيه وبعضهم يقول
استفاضوه فهو مستفاض كذا ذكره في الصحاح هذا في اللغة
اما عند اهل الاصول فهما عبارتان عن الخبر الذي كان من
الاحاد في الاصل ثم صار متواترا والظاهر ان المراد
بهما هنا المعنى اللغوي دون الاصطلاحي فان قصة
صاحب سليمان انما نقلت الينا بطريق التواتر فانه من
القرآن وطريق وصوله التواتر ليس الا قوله كقصة صاحب
سليمان اي هي جائزة للمستفيض من الحكايات التي هي
مثل قصة صاحب سليمان وعمر وخالد رض فالحاصل
انا نقول الكرامة جائزة لانها واقعة بدلالة قصة صاحب
سليمان عم حيث قال انا آتيك به قبل ان يرتد اليك
طرفك ذكره في الشرح اي قال صاحب سليمان عم وهو آصف
عند الجمهور ولم يكن نبيا انا آتي بعرش بلقيس قبل ان يعود
اليك طرفك بعد مده الى السماء من مسافة بعيدة فلما رآه
مستقرا عنده اي راى العرش ثابتا عنده قال هذا من فضل
ربي لي حصول العرش في مدة ارتداد الطرف من فضل ربي

واحساناً

علي واحسانه الي لما ذكر فيه وذلك لان احضار اصف عرش بلقيس في طرفة عين من مسافة بعيدة كما بيناه امر خارق للعادة وهو ليس نبي اتفاقا كما ذكره في شرح الطوالع فيكون من باب الكرامات وكذا رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشا بنهاوند حتى قال عمر يا سارية الجبل الجبل وسمع سارية ذلك الصوت وبينهما خمسمائة فرسخ وجري النيل بالكتاب لما كتب عمر اليه ان كنت تجري بامر الله فاجر وشرب خالد قد حا من السم بالحيرة بلا ضرر يعود اليه كما ذكره في الشرح من الخوارق كونهم ما كانوا انبياء فيكون من باب الكرامات هذا تمام توضيح القصص المذكورة في المتن واما امثال هذه القصص فهو حدوث الحبل لمريم بلا ذكر وحصول الرزق عندها كلما دخل عليها زكريا المحراب بلا سبب ظاهر ولم تكن من الانبياء وتسبيح قصعة كان بين سلمان وابي الدرداء حتي سمعا التسبيح ورؤية سحيب الحج بالبصرة يوم التروية وبعرفات يوم عرفة وهي اكثر من ان تحصى واظهر من ان تخفى فعلم انها واقعة بحيث لا ينكرها الا من كان قريبا من السوفسطائية والوقوع دليل الجواز فيكون جائزة وهو المطلوب قوله ولا يقال اي لا يقال لو جاز ظهور الكرامة على الاولياء لانسد طريق وصولنا الي معرفة النبي لان الوصول الى معرفة النبي انما حصل اذا ظهر الخارق عليه دليلا على تصديقه من الله تعالى

واذا كان ظهور الخارق مشتركا بين الانسان لم يكن دليلا
لان من شرط صحة الدليل انه اينما حصل حصل العلم بالمدلول
وعلى تقدير جواز الخارق على غير النبي لم يتحقق هذه المشابهة هذا
تمام تقرير السوال المذكور في المتن قوله لان المعجزة الى
اخره وجواب عنه اي انما قال كذا وكذا لان المعجزة تقارن اي
المعجزة فعلة خارقة تقارن دعوى النبوة يعني لا يلزم الانسداد
على تقدير الجواز لان الانسداد انما يلزم اذا لم يكن بين المعجزة
والكرامة فرق واضح والثاني منتف لان المعجزة تقارن
دعوى النبوة لانها لاظهار صدق مدعي النبوة كما عرف من
ضرورة المقارنة والكرامة لا تقارن دعوى النبوة اصلا
لانتفاء جواز هذه الدعوى من الولي لكن ولو ادعى الولي
النبوة الكفر من ساعته اي لكفر الولي في الوقت الذي
ادعى النبوة فيه وصار عدو الله تعالى ولا يظهر على يده
الناقض للعادة اصلا كما ذكر في الشرح والتبصرة
بل يدعي متابعة النبي عم فلا جرم يكون كل كرامة معجزة
للنبي الذي يدعي الولي متابعته فلا يقع الاشتباه كذا
ذكر في الهداية والقيد بالنبوة احتراز عن دعوى الولاية
فان الولي ولو سقط الولاية عند دعواه الولاية كما ذكر
في التبصرة ولكنها لا يكفر بها كما فهم من لا بعين وذكر فيه حرق

اخر وهو لان المعجزة لا يكون لهما معارضة والكرامة قد يكون لهما معارضة واعلم ان قولهم لكون الولي من ساعة والا يظهر عليه نقض للعادة يشير الى ان الكافر لا يظهر عليه الناقض للعادة وليس كذلك لجوازه على المتنالة ونحوه كما سيجي قلنا جوازه على المتنالة لا يوجب الاشتباه لدلالة العقل على ان الحيوان لا يليق بالالوهية وكذا الظاهر على الكافر والمبتدع لا يوجب اشتباههم بالنبي فان كل احد يعلم انه من اهل الاهانة والاستدراج لا من اهل المعجزة والكرامة بخلاف الولي فانه مومن متعبد ولا يخرج من الايمان قبل الدعوى فلو ظهر عليه الخارق عند دعواه النبوة لوقع الاشتباه جدا فلذا قالوا بانه لا يجوز ظهور الناقض عليه بعد ما كفر بسبب دعواه النبوة ويجوز ظهوره على المتنالة ونحوه فان قيل نقض للعادة لا يجوز بدون الفايدة ولا فايدة في ظهورها بطريق الكرامة بخلاف المعجزة فان الحاجة ماسة الى معرفة النبي من المتنبي ولا حاجة الى معرفة الولي من غيره لانتفاء تكليف الاعتقاد بولاية الولي واذا كان خاليا عن الفايدة لا يليق بحكم الله اظهاره على يد وليه فلا يكون جايزا عقلا قلنا فيه فايدة تهوين سالك من اتباعه الولي وظهور ونة لكونه عاين من اهل عصر معجزة وتحريضا له على الاجتهاد في العبادات والتوكل

تلك

عن السيئات لبقاء المنزلة الشريفة والدرجة المنيفة
عن نفسه وحفظها عن التبدل والزوال وتحريضا لمن اطلعه
الله من الصالحين على الجد والاجتهاد ليبلغ تلك المرتبة العلية
واندرين معني حكايت ارند از ابرهيم خواص رح ولز سخت
اندر خور بود اينجا ابرهيم گفت من ببادیه فرو رفتم بر حكم عادت
خود چون نخستین بر فتم یکي از گوشه برخاست و از من صحبت خواست
اندر وي نگاه کردم و چیزي بدل من باز امد گفتم این چه شاید
بود گفت یا ابراهیم رنجه دل مشو که من یکي از نصاري و
صابیان ایشانم که از اقصاء بلاد روم امده ام بامید صحبت
تو گفت چون بدانستم دلم براسود گفتم یا راهب النصاري با من
طعام و شراب روم نیست و ترسم که ترا اندرین بادیه رنج
رسد گفت یا ابرهیم چندین بانگ تو در عالم و تو هنوز اندوه
طعام و شراب میخوري گفت عجب داشتم از انبساط وي
صحبتش قبول کردم تا به بینم که در دعوي خود تا بچه جدست
چون هفت شبا روز براه راه مي رفت تشنگي ما را بیافت در
یافت وي بایستاد و گفت یا ابرهیم چندین هیبت تو در عالم
مي زنند بیار تا چه داري که مرا طاقت نماند از تشنگي گفت
من سر بر زمین نهادم و گفتم بار خدایا مرا در پیش این کافر
رسوا مکردان که وي را درین حق بیگانگي بمن ظني نیکوست
گفتا چون سر بر اوردم طبقي دیدم دو قرص دو شربت اب

الشريفه

بر آن نهاده آن بخوردیم و از آنجا برفتیم چون هفت روز دیگر
برآمد گفتم با خود که مرا ازین ترسا را تجربت کنم تا دل خود بیندیشم
از آنک وی مرا بچیزی دیگر امتحان کند گفتم یا راهب بیار تا چه
داری از ثمرهٔ مجاهدت که امروز نوبت تست وی سر بر زمین
نهاد و چیزی بگفت طبقی پدید آمد چهار قرص و چهار شربت
آب بر وی نهاده من سخت از آن عجب داشتم و با خود گفتم من ازین
نخورم که این از برای کافری پدید آمده است پای گفت
یا ابراهیم بخور بشارت مر ترا یکی با سلام من اشهد ان لا اله
الا الله وحده لا شریک له و اشهد ان محمدا عبده و رسوله و دیگر
آنک ترا بنزدیک حق خطری بزرگست گفتم چرا گفت از آنچ
ما را ازین جنس هیچ نباشد و من از شرم تو سر بر زمین
نهادم و گفتم بار خدایا اگر دین محمد حق است و پسندیده است
مرا دو قرص و دو شربت آب ده و اگر ابراهیم خواص ولی است
ما را دو قرص و دو شربت آب ده چون سر برآوردم این طبق
حاضر کرده بودند ابراهیم از آن بخورد و این جوان مرد
راهب بوده یکی از بزرگان شد و این عین اعجاز نبی باشد
موصول بکرامت ولی و سخت نادر است که اندر غیبت نبی مر
غیر را برهان نمایند و اندر حضور وی مر غیر وی را الا کرامت وی
نصیب بود و این فرق ظاهر هست میان کرامات و اعجاز کذا ذکر

في كشف المحجوب في الفرق بين المعجزة والكرامة وفيه دليل على
فوايد الكرامة وعلى جواز اظهارها بطريق الامتحان للمعترض
وعلى انه لجواز لن يعلم الولي كرامته وعلى ان الكافر ليس من
اهل الكرامة وعلى ان الكافر احسن ظنا من المعتزلة والله اعلم

قوله ولجواز ان يعلم الولي الى اخره اي ويجوز لن يعلم الولي
انه ولي وذلك الخارق كرامة له ويجوز لن لا يعلم بخلاف النبي
فانه مبعوث الى الخلق بخلاف الولي كذا ذكره في الشرح ثم اعلم
ان ايراد هذا القول يحتمل ان يكون لبيان الفرق بين الكرامة
والمعجزة جوابا عن السوال المذكور في المتن كما دل عليه شرح
الاماني حيث قال فان قيل ما الفرق بين المعجزات والكرامات
الجواب بينهما فروق كثيرة احدها ان المعجزة كانت يراها
المسلم والكافر والكرامة لا يراها الا ولي مثله وهذا في
حيز المنع الثاني ان المعجزة كلما اراد النبي عم كان يقدر
على اظهارها الثالث ان الدعوى شرط لاظهار المعجزة وكان
يدعو الله فيظهر الله تع معجزة والدعوى لاظهار الكرامة ليس
بشرط والرابع ان المعجزة يعرفها النبي فيجب على النبي ان
يقر بنفسه او لا بانها معجزة من الله عز وجل ثم كان يظهرها لانه
لو انكر بنفسه انها من الله تع لكان يكفر والعياذ بالله واما

الكرامة فان الولي لا يعرفها بنفسه ولا يعلم انها كرامة له واذا راها
فان لا يقول بانه كرامة له ولكنه يقول بانها كرامة لغيره من المؤمنين
واذا كان كذلك فلا يبعد ان يكون قصد المحشي بايراده الفرق
بينهما جوابا عن ذلك السؤال ويحتمل ايضا ان يكون قصده بيان
المذهب ورد قول من قال بانه لا يعلم البتة احترازا عن
العجب وهذا قول الاستاد ابي اسحق الاسفرايني وجماعة من
المتقدمين فقد تقلده بعض العوام وفيه ايضا رد قول من
قال انه يعلم البتة لانه من المحال ان يظهر الكرامة له وصول العلم
انه ولي وذلك كرامة له وهذا قول الاستاد ابي بكر بن فورك وجماعة
من المتقدمين وقد تقلده بعض العوام كذا ذكر في الكشف المحجوب
بالفارسية وضعف القولين ظاهر والحق ما ذكره في الكتاب اما جواز
ان لا يعلم فلما مر ذكره تمام الشرح واما جواز ان يعلم فلزيادة
الرغبة في العبادات ونحوه مما ذكرنا من فوايد الكرامات ومثال
المعلوم ما ذكر من حكاية ابراهيم ادهم الزهادي وتحرك
الجبال للتفضيل فقد روي انه كان على جبل من جبال منا فقال
لو ان وليا من اولياء الله اومي اي هذا الجبل ان يميل لمال فتحرك
الجبل فقال اسكن لم ارد ك بهذا فسكن ودوران السرير في
زوايا البيت لذي النون فقد روي انه جرى عنده ذكر طاعة

الاشياء للاوليا فقال من الطاعة ان اقول لهذا السرير

در في زوايا البيت فيتحرك ذلك السرير في زوايا البيت

وكان ثمة شاب فبكي حتي مات في الوقت وبرأ

عليك لسهل فقد روي انه قال ان الذاكر لله تعالي

علي الحقيقة لو هم ان يحيي الموتي لفعل ومسح يده علي عليل

بين يديه فبرأ فقال من اخلص لله في الزهد في الدنيا

اربعين يوما ظهر له الكرامات بان ياخذ ما يشاء كما

يشاء من حيث يشاء ومن لم يظهر له فلعدم الصدق في زهده

كذا ذكر في الشرح في غير هذا الموضع **قوله** ويجوز

اظهار الكرامة اي ويجوز اظهار الولي الكرامة للمسترشد

علي الطاعات وعونا له علي تحمل اعبا المجاهدة

الاعبا الاثقال جمع عبو بكسر العين وهو الثقل اي

وعونا للمسترشد علي ان يصبر تحت مشاق المجاهدة

في العبادات كدعاء العلاء بن الحضرمي باسم الله

الاعظم ومشيه مع اصحابه علي البحر فانه حينئذ يكون

سببا للطاعة **قوله** ولا يجوز اظهارها اي اظهار

الكرامة اعجابا وفخرا بالكرامة علي الاقارب والاقران

اي لطلب الرشد اي للنجاة ترغيبا له اي للمسترشد

فان ذلك فعل الله تعالى فلا يظهر لايذاء عباده ... الا تري
ان تحصيل العلم مع كونه مامورا به فقد منع عنه اذا كان
ليباهي به العلما او يماري به السفها قوله
والناقض اربعة اي الناقض للعادة اربعة معجزة
للنبي وذا يكون مع الدعوي والتحدي كما
مر ذكره وكرامة للولي وهي ما تجري علي يد
الولي مع متابعة الشريعة كما ذكر في الكفاية
وذا يكون مع خوف ان يكون استدراجا
كما ذكر في الشرح والاستدراج ادرار النعمة عليه
مع اصراره علي المعصية حتي اذا اجل اهلكه
ومعونة للعوام في التخلص عن محنة توجهت اليهم
ومكروه اقبل عليهم كما ذكر في الشرح والاظهر
ان مراده من معونة العوام الخارق الذي ظهر للتخليص
جميع العوام عن مكروه اقبل عليهم جميعا فانه قد يكون
لواحد منهم كما ذكر في التبصرة حيث قال لن خطير الناقض للعادة

وان قصر للعادة

التخلص

تخليص

خلاص

وربما يكون لواحد من المسلمين ويكون معونة له في التخلص عن محنة توجهت اليه ومكروه اقبل اليه ويسمى ذلك معونة لا كرامة والرابع استدراج للمبتاله اي المدعي الالوهية كما يحكى عن فرعون عليه اللعنة فان قلت ذكر في الكفاية ومكر واستدراج وهو ما يجري على المبتاله والكافر والمبتدع ويفهم منه عدم اختصاص الاستدراج بالمبتاله كما يفهم من التبصرة حيث قال وقد يظهر ايضا على يد المبتاله والساحر غير العادات دعوى النبوة وهذا ذكر محمد بن الحسن في رواية عن ابي حنيفة ان المؤخر بمنزلة العنين ومن الذي اخذ بالسحر عن النساء ويكون ذلك اهانة لمن ظهر على يديه وجاء من هذا ان الناقض للعادة على انواع اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وعلى هذا ينبغي ان لا يقتصر المصنف رح على ذكر المبتاله قلت ان الخارق الظاهر على المبتاله انما يحكم عليه بانه استدراج لكونه من اهل الاهانة لا من اهل الكرامة وغير المبتاله من الكافر ونحوه كذلك فيعلم حكمه بطريق التنبيه فلا حاجة الى ذكره في موضع الاختصار وتخصيص المبتاله بالذكر لانه اولى بالاهانة لكونه اشد فسادا ولخش جناية على ان السحر ليس بناقض في الحقيقة كما فهم من الكفاية حيث قال فالحاصل ان الناقض للعادة فعل الله تعالى لا صنع للعبد فيه حتى لو لا الله لعبد تحصيله بكسبه واختياره لا يتهيأ له ذلك

عوارض

ان لا يتعين الناقض للعادة على انواع اربعة

ق

ثم قال بجواز السحر فانه ليس بناقض للعادة في الحقيقة
على الحال الذي ذكرنا فانه يمكن للجبل كسبه وتحصيله
باختياره بتعلم السحر واستعماله والعادة قد جرت بان من
تعلم ذلك واستعمل ما تعلم بشرائطه يظهر ذلك
لانه انما لك الاسباب حقيقة رابع فيها عوامل الخلق
لا يتفاوت بحصلها وبهذا الخرج من ان يكون حقا
معتادا ويمكن ان يكون ابراز المصنف اياه من خوارق
العادة بناء على ظ ولما كان بصورتها من باب الخوارق
حتى ذهب اليه بعض العلماء كما مر ذكره لم يجعله بابا
على حدة بل ذكره في ذنابة فصل الخوارق رعاية
لجانبي الصورة والمعنى بقدر الامكان وتحقيقا لقوله
عليه السلام ان من البيان لسحرا والراقي اوان الشروع
في بيان حقيقة السحر والعين اعلم ان السحر له حقيقة
عند اهل السنة وعند المعتزلة من تخييل وتمويه لا حقيقة
له لانه ينسد طريق الوصول الى النبي ولنا قوله عليه السلام
السحر حق اي متحقق وثابت لا انه تخييل وقال
المفسرون سحر في قوله تعالى ومن شر النفاثات في
العقد النفاثات النساء او النفوس او الجماعات السواحر
اللاتي يعقدن عقدا في خيوط وينفثن عليها والنفث
النفخ مع ريق وهو دليل ظاهر على بطلان
قولهم في انكار تحقق السحر وظهور اثره كذا ذكر
في الشرح وعورض بقوله تعالى يخيل اليه من سحرهم
انها تسعى لانه يثبت ان ذلك تخييل للسعي من سحرهم

ان

اياه

انما تسمى لانه يثبت ان ذلك تخييل للشيء من غير ان يكون
حقا على الحقيقة على ان سورة الفلق ليس من القرآن
عند البعض وهذه الاية منه اجماعا ثم اعلم ان السحر
متنوع الى الكفر وغيره ولذا قيل قول بعض اصحابنا
السحر كفر مأول قال الشيخ ابو منصور رح القول بان
السحر كفر على الاطلاق خطأ بل يجب البحث عنه
فان كان فيه ذلك رد ما لزمه من شرط الايمان فهو كفر
والا فلا فلو فعل ما فيه هلاك انسان او مرضه او تفريق
بينه وبين امرأته وهو غير منكر لشيء من شرائط الايمان
لا يكفر لكنه يكون فاسقا ساعيا في الارض بالفساد
فيقتل الساحر والساحرة لان علة القتل هنا السعي في
الارض بالفساد وهذه العلة تشمل الذكر والانثى واما
اذا كان سحره موجب كفره فيقتل الساحر لا الساحرة لان علة
القتل هنا الردة والمرتدة لا تقتل كذا ذكره صاحب التبصرة
في الاشراق قوله والعين حق حكم هو دليل لان الاتيان على
الحديث تمامه وان العين لتدخل الرجل في القبر
والجمل في القدر كذا نقل في الشرح قال الخطابي
معناه ان الاصابة بالعين حق وان لها تأثيرا في النفوس
والطباع كذا ذكره في شرح الانمار وقال السيد الامام
ابو القاسم رح في اصول الفقه الحق الموجود من كل وجه
للشك لا ريب في وجوده ومنه السحر حق والعين حق
اي موجود باثره وقيل كانت العرب اذا اراد
الرجل الجيوان منهم ان تصيب رجلا بعينه يجوع

مطلب في السحر

الاثار

بجوع ثلثا ثم يتعرض لنفسه او ماله فيقول يا لله ما رايت
اقوى منه ورا اشجع ورا اكثر مالا ورا احسن وجها ثم
فيصيب بعينه قوله اي في بيان حالة الاستطاعة من السبق
والمقارنة والصلاحية للضدين قوله الاستطاعة مقارنة
للفعل الى آخره الاستطاعة والقدرة والقوة والطاقة
والوسع اسماء متقاربة عند اهل اللغة مترادفة عند
المتكلمين كذا ذكر في البداية وذكر في الشرح مرادفة
اذا اضيف الى العباد عند اهل الكلام ثم اعلم ان
الاستطاعة على نوعين احدهما سلامة الاسباب والآلات
وحدها التهيؤ لتنفيذ الفعل عن ارادة المختار كما ذكر
في الشرح والتبصرة وذكر في الكفاية الحق من ذلك
صلاحية الآلة لقبول القدرة الحقيقية وهي قريب منه
وحقيقتها ليست بمجعولة علة للافعال وان كانت
الافعال لا تقع الا بها كذا ذكر في التبصرة وثانيهما
صفة سماها الاشعري بالقدرة مغايرة لاعتدال المزاج
وهي على ما نقل عن الاشعري الحالة التي تكون
الفاعل عليها عند حدوث الفعل عنه وقيل هي
الارادة جازمة مؤثرة في حصول الفعل عند سلامة
الاسباب وذكر في الكفاية هي التي يتهيأ بها
الفعل وهي عرض يحدثها الله تعالى في الحيوان
يفعل به افعاله الاختيارية وهي علة للفعل عندنا
وبها عاقبنا عليه البغدادية من المعتزلة وانكر البصرية
ذلك وزعمت انها سبب كذا ذكر في التبصرة

قوله م

ورد الطائفة التارك على الترادف

وذهب

وذهب النظام وابو بكر الاصم الى ان الاستطاعة ليست
هي معنى وراء المستطيع بل الانسان مستطيع بنفسه
لا بالاستطاعة كما ذكر فيه ايضا فعلى هذا لا يكون
عرضا لان الانسان من الاعيان لا من الاعراض
وكذا على قول ضرار انها بعض المستطيع لان البعض
لا يكون عرضا والدليل على صحة اطلاق الاستطاعة
على الاسباب قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا
اذ المراد بها الزاد والراحلة كما ذكر في الشرح
وغيره وعلى صحة اطلاقها على حقيقة القدرة
قوله تعالى في ذم الكفرة ما كانوا يستطيعون السمع
وما كانوا يبصرون والذم انما يلحق الانسان اذا عدم
فيه ارادة الفعل المطلوب عند سلامة الآلات لا
بفوات سلامة الآلة لانه بمعزل عن ذلك فيكون معذورا فيه
واذا ثبت هذا فنقول اجمع القائلون بان الاستطاعة
المثبتون للعبد الاعمال ان الاستطاعة بمعنى الاول تتقدم
الفعل فان البنية السليمة والالات الصحيحة يتقدمان
البطش والمشي والزاد والراحلة تتقدمان وجود
افعال الحج فاما الاستطاعة الثانية فقد اختلفوا
في جواز تقدمها على الفعل فقال اصحابنا وجميع
متكلمي اهل الحديث والنجارية انها تكون مع الفعل
كذا ذكر في التبصرة لانها لو تقدمت على الفعل
لاستحال وجودها عند الفعل لانها لو تقدمت على
الفعل لاستحال وجودها عند الفعل لانها اي لان
الاستطاعة عرض كما مر والعرض لا يبقى زمانين
فيلزم وقوع الفعل بلا قدرة وهو محال كما لا يخفى

بالدليل وجب بل هو اولى بالاستحالة لان تعلق الفعل
بالقدرة الثابتة اقوى من تعلقه بالارادة فانها شرط
لتحصيل القدرة النافعة ولهذا اختص بها الخلق دون
الخالق فان قلت سلمنا استحالة بقاء القدرة الحقيقية
حقيقة ولكن لم قلتم بانه يلزم من ذلك خلو الفعل
عن القدرة اليس لكم قلتم ببقاء الصفات حكما بتجدد
الامثال كالحل في النكاح والملك في الاعيان وبقاء الكفر
والايمان في ذات الانسان فتكون القدرة باقية قبل الفعل
بتجدد امثالها قلت متى سلمتم استحالة بقاء القدرة
حقيقة لم ينفعكم التشبث بتجدد الامثال لان القدرة
التي حدثت مقارنة للفعل حقيقة اما ان يكون قدرة
الفعل المقارن له لزمكم حصوله بالقدرة المقارنة وصير
القدرة السابقة ضائعة فيما يرجع الى وجود هذا الفعل
فيكون وجودها كعدمها وان قلتم قدرة فعل يتعقبها
فقد خلا هذا الفعل عن قدرته وان كان قادرا على فعل
اخر فيكون الفعل ممتنعا له عليه ولو جاز ذلك لجاز
الفعل مع العجز والخصم انما شرط سبق القدرة لصحة
التكليف فاذا صح الفعل بدون القدرة فاية حاجة الى
اشتراطها وقت التكليف وزعمت المعتزلة والضرارية
انها سابقة على الفعل ويستحيل اقترانها به واليه
ذهب اكثر الكرامية كذا ذكر في التبصرة وغيرها لئلا
يلزم تكليف العاجز المنفي بالنص وذلك لان التكليف
سابق على وجود الفعل وحصوله من المكلف لئلا
يلزم التكليف بالموجود واذا كان سابقا فلو لم تكن القدرة
سابقة ايضا للزم تكليف العاجز وهو منتف فلذا جعلوه

فقط الفعل الذي اراد قدرته
او قدرة فعل اخر
يتوقف بين ان قدر
قدرته

وهو كونها غير سابقة وهو المطلوب قلنا صحة التكليف
تعتمد سلامة الاسباب والالات اى لا يكون التكليف
الا حال سلامتها وهذه الحالة مما يوجد فيها الفعل
اذا قصده المكلف بحكم العادة وحينئذ لو لم يوجد
القدرة الحقيقة والفعل معا عند ورود التكليف
فذلك بتقصير من جهته لا لكونه عاجزا فاقدا
للقدرة الحقيقة غاية ما في الباب انه كان في زمان ورود
التكليف كان مشتغلا بضد ما تعلق به شاغلا للقدرة الحقيقة
به وهذا القدر غير مانع عن الاتيان بالمامور به بتلك
القدرة لان القدرة الواحدة الحقيقة تصلح للضدين
على البدل عند ابي حنيفة الا ان الاستطاعة التي يحصل
بها الايمان صلحت له ولا يصلح للكفر اذا اقترنت بالايمان
ولكنها لو اقترنت بالكفر بدلا عن اقترانها بالايمان لصلحت
له بدلا عن صلاحها للايمان وتابعه على هذا القول
الدلولكى وابو العباس القلانسى من متكلمى اهل
الحديث وابو العباس بن شريح من فقهاء اصحاب الشافعي
كما ذكر في التبصرة وكذا عند اكثر المعتزلة كما ذكر في
المعالم وان تصلح لهما عند الاشعرى وجميع متكلمى اهل الحديث
سوى القلانسى وابن شريح كما ذكر في التبصرة ايضا
واذا كان كذلك فحال ورود التكليف وان كان مباشرا
لضد المامور به متمكن بمكنة العراض والاشتغال بالمامور به
بناء على ما ذكرنا من الحاجة واذا امكن ذلك فكان
وكان المباشر لضد المامور به شاغلا للقدرة الصالحة التى

التي خلق المأمور بها بغيره بالفعل والاختيار لا بطريق الجبر
والاضطرار وكان من تكليفه تكليف القادر دون العاجز
فان قلت لما اتفقت المعتزلة على انها تصلح للضدين
فما فائدة تخصيص ابي حنيفة رض بالذكر قلت الفائدة هي
الاشارة الى جلالة قدره وعلو منزلته في هذا الفن ايضا
تحقيقا لما روى يحيى بن شيبان عن ابي حنيفة رح انه قال كنت
رجلا أعطيت جدلا في الكلام فمضى دهر فيه اتردد
وبه اخاصم وعنه أناضل وكان اكثر اصحاب الخصومات
بالبصرة فدخلتها نيفا وعشرين مرة أقيم سنة واقل واكثر
وكنت قد نازعت طبقات الخوارج من الاباضية
وغيرهم وطبقات المعتزلة وسائر طبقات اهل الاهواء
احمد الجدال من المعتزلة لان ظاهر كلامهم مموه يقبله
القلوب وكنت ازيل تمويههم بمبادئ الكلام واما الروافض
واهل الاهواء الذين يخالفون الحق فكانوا بالكوفة
اكثر فكنت قد نهيتهم بحمد الله تعالى ايضا وكنت اعد
الكلام افضل العلوم وارفعها فراجعت نفسي بعد ما
مضى لي فيه عمر وتدبرت فقلت ان المتقدمين من اصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم ورضي الله تعالى عنهم ما كان
يفوتهم شيء مما ندركه نحن وكانوا عليه اقدر
وبه اعرف واعلم بحقائق الامور ثم لم ينتصبوا فيه منازعين
ولا مجادلين ولم يخوضوا فيه بل امسكوا عن ذلك ونهوا
اشد النهي ورأيت خوضهم في الشرائع وابواب الفقه
وكلامهم فيه عليه تجالسوا واليه دعوا وكانوا يتعلمون
الكلام والمنازعة فيه ويتناظرون عليه على ذلك مضى
الصدر الاول من السابقين وتبعهم التابعون فلما ظهر لنا

انه

في جدال المعتزلة
[illegible]

فلما ظهر لنا من امورهم ذلك تركنا المنازعة والخوض في الكلام
ورجعنا الى ما كان عليه السلف وشرعنا فيما شرع له جالسنا
اهل المعرفة بذلك مع انا رأينا من ينتحل الكلام ويجادل
فيه قوما لبس سيماهم سيماء المتقدمين ولا منهاجهم منهاج
الصالحين رأيتهم قاسية قلوبهم غليظة افئدتهم
لا يبالون بمخالفة الكتاب والسنة والسلف الصالح فهجرتهم
ودعت الحيل كذا ذكره الامام ظهير الدين المرغيناني في مناقب
الامام الاعظم رضي الله عنه وفي التخصيص بالذكر اشارة الى ان الذي يليق بناء
الحكم على قوله لانه امام المسلمين وسراج امة نبيك الذي يعرف
تايد شرعه بالعقل وعقله بالشرع ومتابعة السلف الصالح
لا يخالف الكتاب والسنة لحصول غرض وتعصب اما المعتزلة
وغيرهم ممن ليس سيماهم سيماء المتقدمين ولا منهاجهم
منهاج الصالحين لا يبالون بمخالفة الكتاب والسنة والسلف
الصالح تعويلا على عقولهم القاصرة فلا يليق بناء الحكم
على قولهم اذ هو بالنظر الى قولهم لا يكون خاليا عن شائبة
بدعة وضلال فان قلت لم خصهما بالذكر وفيه الزامهما
قلت لوقوع الاختلاف في ان الجواب بطريق الالزام
هل هو مسموع لعزاكم كما نقله الاستاذ جميل الملة والدين
البلباني رحمه الله وقد وجدت في مصنف بعض المتاخرين انه يجب
استيصال هذا السؤال بمرة حيث قال في معرض الجواب
كذا ذكره ولكن لما كان الجواب بطريق الالزام
مما لا يحقق فيه وجب ان يجيب عنه بجواب العز
وهذا لفظه او معناه فان قلت لو كانت القدرة
توجد مع الفعل لم يكن اضافة الفعل الى القدرة اولى
من عكسه والتقية منعكسه قلت لا يلزم من المعية
عدم الاولوية لاحتمال الاختصاص بالاضافة فان قيام المولد
بالمحل مع اتفاق المحل يكون اسوة لقيام المولد بذلك

نذلك الجهات لا على الحس ولذا قالت الفلاسفة العلة مستلزمة على المعلول من حيث الرتبة لا من حيث الزمان والتحقيق ان القدرة بالتفسير الذي نقلناه من الاشعرى في اول الفصل لا تكون الا مع الفعل لان الحالة التى تكون الفاعل عليها عند صدور الفعل عنه انما تكون مع الفعل فقط ولا يصلح للضدين اى الفعل والترك لانها بهذا التفسير مخصوصة بالفعل وفيه بحث لان هذا التعريف حالة الفعل لا تعرف القدرة مطلقا كذا ذكر في شرح الصحائف والله اعلم بالصواب

مولـه قوله افعال العباد وجميع الحيوانات مخلوقة الله تعالى اتفق العقلاء من المليين وغيرهم على ان افعال الحيوان التى لا تكون بارادتها وقصدها كحركة المرتعش واستقرار الذهن لا تأثير لقدرته فيه اصلا واما الافعال الاختيارية للحيوان وهى التى تصدر عقيب قصده وعلى وفق ارادته كما فهم من شرح الصحائف ففيها مذاهب احدها ان الحيوانات غير مستقلة بايجاد وتكوينه واصحاب هذا القول فرق اربعة الاولى الذين يقولون بان الفعل موقوف على الداعى فاذا حصلت القدرة وانضمت اليها الداعية صار مجموعهما علة موجبة للفعل وهذا قول جمهور الفلاسفة واختيار ابى الحسين البصرى من المعتزلة الفرقة الثانية الذين يقولون المؤثر في وجود الفعل هل هو مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد ويشبه ان يكون هذا قول الاستاذ ابى اسحاق الاسفرايني فانه نقل عنه انه قال قدرة العبد يؤثر بمعين كذا ذكر في الرعيف

اى توثر فيها وفيها قدرة الله تعالى كما ذكره في شرح الصحائف
حيث قال وهذا المذهب وسط بين الجبر والقدر واقرب
الى الحق وبه قال ابو اسحاق الاسفرائني رابعها ذهب
ابو اسحاق الى ان قدرة العبد مؤثرة بمعين اى
تؤثر فيها وفيه قدرة الله تعالى والفرقة الثالثة
الذين يقولون ان ذوات الافعال وهو اصل الحركات
والسكنات واقعة بقدرة الله تعالى وكونها طاعة
كالصلوة او معصية كالزنا بقدرة العبد وهذا قول القاضي
ابي بكر الباقلاني كما ذكره في غير موضع ولهذا قيل مذهبه
ايضا وسط بين الجبر والقدر كما فهم من شرح الصحائف
والفرقة الرابعة الذين يقولون لا تاثير لقدرة العبد
في الفعل ولا في صفة من صفاته بل الله تعالى
يخلق الخلق فيخلق قدرة متعلقة بذلك الفعل
وهذا قول ابي الحسن الاشعري كذا ذكره في الاربعين
وهذا المذهب يسمى بالجبر كذا ذكره في الصحائف
وشرحه هذا كله تفصيل مذاهب من قال
بان الحيوان غير مستقل بايجاد فعله والقول
الثاني قول من قال بان الحيوان مستقل بايجاد
فعله وهو قول جمهور المعتزلة كما ذكر في
الاربعين وقول امام الحرمين ايضا كما فهم من
شرح الصحائف حيث قال فقالت الفلاسفة والمعتزلة

وامام الحرمين وسوى من اهل السنة ان المؤثر
في افعال العباد انما هو قدرته وارادته ثم ذكر في
الاربعين وصنفه طائفتان احدهما الذين يقولون
نحن نعلم بالضرورة كوننا موجدين لافعالنا وهذا
القول اختيار ابي الحسين البصري وانا شديد العجب
منه بانه كيف جمع بين هذا القول وبين قوله الفعل
موقوف على الداعي فان هذا غلو في الجبر كما
ذكر فيه لما ان المجموع عنده علة موجبة للفعل
ولاختيار مع الوجوب ثم ذكر فيه واما محمود
الخوارزمي فانه لما اراد الجمع بين هذين القولين
قال الفعل مع الداعي يصير اولى بالوقوع
ولا ينتهي الى حد الوجوب والطائفة الثانية
الذين يقولون ان علمنا بكوننا موجدين لافعالنا
علم استدلالي وهذا مذهب جمهور مشايخ
المعتزلة كما ذكر فيه وهذا المذهب ابي مذهب
الاستقلالي يسمى بالقدر والنكوب المعتزلة تسمية
هذا المذهب بالقدر وقالوا ان مذهب القدر مذهب
من ذهب الى ان افعال العباد بتقدير الله تعالى
وخلقه لانه ح اسند الفعل الى التقدير وتعلقوا ان جماعة
جاؤوا الى النبي صلى الله عليه وسلم ان قوما من الفرس يقولون

المعاصي والافعال القبيحة ويسندون ذلك تقدير الله تعالى
وقال النبي صلى الله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة
فعلم ان مذهب القدر مذهب الجبرية كذا ذكر في شرح
الصحائف والحق في هذه المسئلة ان الافعال الاختيارية مخلوقة
الله تعالى لا خالق لها اي لتلك الافعال لا لذواتها ولا الصفة
وصفاتها سواه اي سوى الله تعالى وهي غير مشتركة بين بل هي
بذواتها وصفاتها واقعة بمجموع القدرتين قدرة الاختراع
وهو من الله تعالى وقدرة الاكتساب وهو من العبد كما سيجي
ان شاء الله تعالى وهو مذهب الصحابة اي جميع الصحابة
والتابعين رضي الله عنهم ولم ينقل فيه خلاف الى ان حدث
القدرية ثم المتقدمون منهم كانوا يحترزون عن تسميتهم العبد
خالقا لاتفاق السلف على ان لا خالق الا الله تعالى الى ان حدث
ابو علي الجبائي فسمى العبد خالقا ولم يبال بخرق الاجماع ثم
نشا بعده ابو عبد الله البصري المعروف بجعل فاحدث
قولا يوافق لقبه وتفوه بما استنكف عنه المجوس والثنوية
وزعم ان لا خالق في الحقيقة الا العبد والله تعالى يسمى خالقا
مجازا كذا ذكر في الكفاية قوله وقالت الجبرية

دليل اهل السنة ... خالق ... حسن ... الكسب

الي اخره قالت الجبرية وهم رئيسهم جهم بن صفوان انه لا فعل للعبد اصلا ولا اختيارا وله قدرة لهم علي الفعل وهي كلها اضطرارية كحركات المرتعش وحركات العروق النابضة الي المتحركة واضافتها الي الخلق مجازية وهي علي حسب ما يضاف الشيء الي محله لا الي محصله فعندهم قولك جاء زيد وذهب عمرو كقولك طال الغلام وابيض الشعر كذا ذكر في الشرح وغيره وهذا المذهب قريب من مذهب السوفسطائية لانكارهم الحس فان التفرقة بين الحركات الاضطرارية نحو حركات المرتعش الذي لا قدرة له ثابتة بطريق الحس والضرورة بحيث لم يجد العاقل الي انكاره سبيلا وهذا المذهب يودي الي رفع الشرائع وابطال الامر والنهي فيكون الله تعالي آمرا ناهيا لنفسه مطيعا وعاصيا بذاته ويكون ما وعد من الثواب واوعد من العقاب لنفسه علي فعل نفسه تعالي الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فان قيل ذكر في الكفاية وجد هذا واتفقنا جميع الاشاعرة في كون الافعال مخلوقة الله تعالي وانها مقدورة العبد باختياره ولكن خالفونا في تسميته خالقا حقيقة فقالوا ما يوجد من العبد يسمي

المروف

لا تفرقة بين الحركات الاضطرارية والاختيارية في ذلك عليه السلام ...

كسبا حقيقيا فهذا المجاز اذ الفعل الحقيقي عندهم المختار فحسب وهذا
يدل على اعترافهم بالكسب والاختيار فكيف يصح قوله قالت
الجبرية لا اختيار للعبد ولا فعل له اصلا قلنا الجواب
عنه لا يتبين الا بتنبيه الكشف والكشف معناه فكشفنا عنك
غطاءك ونقول للاشاعرة في الكسب قولان الاول
ان الله اجرى عادته بان العبد متى صمم العزم على
الطاعة يخلقها الله تعالى ومتى صمم على المعصية يخلقها
ولا والثاني ان ذات الفعل حصلت بقدرة الله تعالى
وكونها طاعة ومعصية صفات يحصل فيما هي واقعة بقدرة
العبد كما ذكر في الصحايف والاول ليس الا ان الكسب عندهم
العزم على الفعل دون المباشرة والثاني يدل على ان اختيار
العباد وكسبهم في الصفات دون الذوات فيكون الذوات
عندهم بدون كسبهم واختيارهم فيلزم الجبر البتة قوله
وتفرع المذهبان الى اخره اي وتفرع مذهب الجبر والقدر
عن اصل واحد وهو ان دخول مقدور واحد تحت قدرتين
محال اعتدادا بالشاهد الذي هو دليل الغايب وهو ان
ما كان مقدورا للقادر لا بد وان يحصل عند توفر الداعي

بتنبيه

ف

الصارف

الي فعله وان لم يحصل عندهما يصرفه الصارف عن فعله فلو فرضنا مقدورا او احدا بين قادرين وحصل الداعي الي الفعل في حق احدهما وحصل الصارف في حق الاخر لزم ان يوجد ذلك الفعل ولا يوجد وهذا محال فالقول بوجود مقدور تحت قادرين كذلك اذ ثبت هذا فقالت الجبرية لا قدرة للعبد علي الاختراع لان التخليق لما يجيء ان شاء الله تعالي فيكون تحت قدرة الله تعالي ضرورة وفي هذا التقريب نظر اذ الاصل المذكور يقتضي ان المقدار واذا دخل تحت قدرة لا يدخل تحت قدرة اخري لا انه اذا انتفت قدرة ثبتت قدرة اخري يلزم ما ذكروه وقالت المعتزلة اي بناء علي الاصل المذكور قدرة العبد علي الافعال ثابتة ضرورة الامر بالافعال كقوله تعالي اقيموا الصلوة واتوا الزكوة والامر بالمحال لان الامر من الله تعالي للعاجز عن الاتيان بما امر به وهو احكم الحاكمين محال اذا ثبت قدرة العبد فانتفت قدرة الباري تعالي عنها ضرورة والمراد من الامر في قوله ضرورية يمكن ان يكون الامر الاصطلاحي فانه كاف لحصول الغرض هاهنا ويمكن ان يراد به الامر اللغوي معا فان الامر لغة شامل للامر والنهي

بين

ايل القراكا

حقيقة العباد

حيثم

بيانه

اشتراكا معنويا ومنه قوله فمثالي الامر المؤمنين عن الثلث
دا امير بوامير المؤمنين مطاع فكانه قال ضرورة طلب الفعل
فانه هو المشترك بينهما لغة فيختص باحدهما في الاصطلاح بقيد
الاتيان والامتناع علي سبيل الاستقلال قوله ولنا ان
الدليل لاهل الحق قوله تعالي خالق كل شيء وافعال العباد
شيء فيكون الباري تعالي خالقها ولا يلزم الخلق علي الله تعالي
وهو خلق فان قلت فعل العبد مخصوص منه لانها خرجت مخرج
التمدح وبدخول فعل العبد تحتها يزول معني التمدح لان من
افعال العبد ما هو افتراء علي الله والمتعرض لشتم نفسه
والافتراء عليه سفيه في الشاهد الذي هو دليل الغائب
فكيف الموجد لذلك وايضا خص منه ذاته تعالي وصفاته عما
في الدخول من اثبات النقيصة وهو المخلوقية فكذ صولة
المعتزلة بالدليل المذكور من جهة القدرة علي ان العام
المخصوص لا يبقى حجة اصلا او قطعية علي حسب الاختلاف
المعروف في اصول الفقه وعلي كلا التقديرين لا يصح التمسك به
في الاعتقاديات التي لا وجه الي اثباتها الا بما يوجب القطع
ولئن سلمنا عدم الخصوص فالعام الذي هو غير مخصوص غير موجب

العلم عند المتكلمين منكم فكيف يجوز التمسك به في ابواب الاعتقاد قلنا الاية خارجة مخرج التمدح وجهة التمدح انما يختص هو تعالى به ولا يشاركه فيه غيره ولو خص المتنازع فيه لزال هذا المعنى لانه يصير في التقدير حينئذ خالق كل شيء هو فعله او خالق كل شيء ليس بفعل لغيره ويساويه في هذا عندكم كل دب ودرج والاعتبار بالشاهد في الاقتران باطل للحوق العار هنا وعدمه ثمة كذا ذكر في الشرح وقوله خص من الاية ذاته وصفاته ممنوع ولبيانه طريقان احدهما ما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان التخصيص يقتضي سابقة العموم ولا نسلم انه عام بل هو مشترك لانه يتناول افراد مختلفة الحقايق ولئن اعتبر جهة الوجود فذلك ايضا مختلف لانه يطلق على ذات الله تعالى وهو واجب الوجود وعلى غيره وهو جايز الوجود والاختلاف بين الوجودين اكثر من الاختلاف بين الشمس والينبوع والباصرة لجواز المساواة بينهما في كثير من المعاني ولا تساوي لتخالفهما فيما نحن فيه فاذا اريد به الحادث يمتنع دخول القديم تحته كما في سائر الاسماء المشتركة وهذه الطريقة مذكورة في شرح البزدوي وكذا مذكورة في الكفاية حيث قال على ان اسم الشيء ليس بجنس يعم لانه لو كان اسم جنس لكان

وعدمه

ممنوع

الطريقة

لقديم نوعا منه و المحدث نوعا اخر فيختلفان نوعا و يتفقان
جنسا تعالى الله عن المجانسة بينه وبين خلقه بل هو مشترك
يتناول افراد مختلفة الحدود كالعين حتى لو قال شمس الائمة
الكردري رحمة الله للبادي يسمى شيا بمعنى الثابت و المخلوقات
يسمى شيا بمعنى المشى به فكان المعنى مختلفا قطعا فيكون اسم الشي
بالنسبة الى البادي و المحدثات مشتركا كذا ذكر في المستوفي
شرح البزدوي و الطريق الثاني تسليم العموم ومنع التخصيص
كما سلكه المصنف في الشرح حيث قال فان خروج ما يوجب
ظاهر اللفظ دخوله فيه بقضية اللغة تخصيص و هو لا يوجب
دخول المخاطب فيه كما قال دخلت الدار و ضربت جميع فيها
وانما اختار المصنف شيخ رحمه الله هذه الطريقة لانه مذهب
عامة العلماء كما فهم من بعض شروح البزدوي حيث قال
و العامة تسلموا عمومه وقالوا انه عام باعتبار مطلق
الوجود فانه متحد و اختلاف الحقايق لا يمنع الدخول
تحت اسم عام فان لفظ العرض يتناول الاضداد و كذا لفظ
اللون يتناول السواد و البياض بمعنى اعم منهما فلا
يلزم منه الاشتراك وهذا معنى قوله و ان كان كل موجود
ينفرد باسمه الخاص و لكن بعضهم منعوا التخصيص فيه وقالوا

التخصيص انما يجري فيما يوجب ظاهر الكلام دخول المخصوص
فيه لولا المخصص وهذا الكلام لا يوجب دخول المخاطب
فيه فان من قال دخلت الدار وضربت جميع من فيها واخرجتهم
منها لم يوجب ذلك دخوله في عموم كلامه ليصير ضاربا لنفسه ومخرجا
لها فلا يعد هذا تخصيصا وكذا في الاحكام اذا قال الرجل
لامراته طلقي من نسائي من شئت وله اربع نسوة لم يدخل
المخاطبة في هذا الخطاب حتى لو طلقت نفسها لم يقع فكذا
هذا ثم قال وحاصل هذا الجواب ان تعليل العقل لا يصلح
مخصصا لان التخصيص لاخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ
وخلاف المعقول لا يمكن ان يتناوله اللفظ ولكن التخصيص
يكون غناه امتصالا ومنفصلا وهذا سابق ولكن لما كان
مخصصا عند العامة كما فهم من شرح البزدوي وسنذكره ان
شاء الله تعالى سلّم المصنف رحمة الله في الشرح تخصيصه واجاب
عنه بشيء اخر حيث قال ولئن سلمنا التناول في الخصوص ولكن
خصوص الباري لا يوجب خصوص افعال الخلق لان دخول
الباري يوجب زوال التمدح وخروج افعال الخلق يوجب ايضا
زوال التمدح وهما بالاخر في الخصوص وفيه نظر لانا لا نسلّم
ان اثبات التخصيص بالقياس حتى يرد عليه فساده بل

بل طريق تعيين فيه اعتبار احدهما ه

بالوليد

١٤٩

بالدليل الذي مر ذكره ومعرضوة لامر والنهي وايضا ما سلم التعميم
ثم الخصوص فقد سلم كون الاية غير قاطعة فلا يحديه اقتناقيا سهم فان
غير القاطع لا يتمسك به في ابواب اعتقاد باعتراف المصنف رحمه الله
وهذا احسن بديع فالجواب ما ذكره في شرح البزدوي حيث قال
والكرهم سلموا كونه مخصوصا لان دليل العقل يصلح مخصصا
عند عامة الفقهاء والمتكلمين ولكنهم لم يسلموا اصير والاية ظنيا
عند هذا التخصيص لان ذلك في تخصيص يقبل التعليل
او التغيير كما تعرف فاما فيما لا يقبله فلا الا نرى ان العام
بالاستثناء لا يصير دليل التخصيص عندهم لدليل العقل
لا يخرج من القطع الى الظن لانه لا يقبل التعليل فكذا هذا
والله اعلم بالصواب قوله والله خلقكم مما احتج
ابو حنيفة رضي الله عنه على عمرو بن عبيد حيث انكر ان يكون
فعل العبد مخلوق الله تعالى كما ذكر في الشرح اي ولنا ايضا
قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اي وعملكم فان كلمة ما مع
الفعل اذا ذكرت يراد به المصدر عند الاطلاق كما في قولهم
اعجبني ما صنعت اي صنعك وهذا مذهب جمهور اهل اللغة
نحو سيبويه وغيره من النحويين كذا ذكر في الكفاية فيكون
المراد من الاية خلقكم ونص عليه رسول الله صلى الله عليه

١٥٠

تمال ان الله تعالى خلق كل صانع وصنعته كذا ذكر في البداية
قوله افمن يخلق كمن لا يخلق الخ ولنا ايضا قوله تعالى
افمن يخلق كمن لا يخلق افلا تذكرون اثنى على نفسه اي البارى
تعالى على نفسه بالخلق ولو شاركه فيه اي في الخلق غيره
لا نتفت فائدة التمدح اذ لا تمدح بما يساويه فيه غيره كما ذكر في
شرح واذ انتفت فائدة التمدح باثبات الت ذكره فما ظنك بانفراد
العبد به فان قلت ما ذكرتم من الدليل يدل على نفي القول الاختيار كم
ولو اجوا دليل المرجعة الجبرية في بعض الكتب فيكون فاسدا
قلت لا يدل على نفي الاختراع والتخليق ولا يلزم من نفيهما نفي الفعل
الاختيار به وانما يلزم ذلك لكما يجي ان شا الله تعالى قوله
ولان علم الخالق بالمخلوق الى اخره دليل عقلي من قبل اهل الحق
وتقريره انه يقال ان علم الخالق بالمخلوق قبل حصول المخلوق
شرط لعدله التخليق قال الله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف
الخبير بعد قوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم
بذات الصدور اي بضمائرها قبل ان يترجم الالسنة عنها
فكيف لا يعلم ما تكلم به وجه التمسك به انه تعالى انكر ان لا يحيط
علما بالسر والجهر والمضمر الذي خلقهما وصفه انه العلم
بدقائق الاشيا الخبير بحقائقها وهذا يدل على ان كل خالق ينبغي

ان لو كان الانسان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها وليس كذلك

لم يكون عالما بما خلق اذ لو جاز التخليق ممن لا علم له بما يخلق
ثم يكن اثبات العلم باثبات ما يجوز ثبوتها بدون العلم حكمته
كمن يقول الا يعلم الفقه من هو يبطل فعلم ان من شرط
قدرة التخليق علم الخالق بالمخلوق قبل حصول المخلوق ولا
علم لنا بكيفية الاختراع اي المخترع والمخلوق اذ لا علم
لاحد منا بتقديرها يحتاج اليه في تمام فعله من حركات جسمه
فيما كان يفعله من صفة الحسن والقبح فان الفعل قد يوجد
حسنا او قبيحا مع ان الفاعل يقصد خلافه الا ترى ان ذلك
الكفر يوجد قبيحا والمشي متعبا وارادة الكافر والماشي
لن يوجد حسنا وغير متعب فثبت ان لا علم لنا بكيفية
افعالنا قبل حصولها فلا يكون مخلوقا لنا والا يلزم
حصول المشروط بدون شرطه وهو محال وقال صاحب
الصحايف لو كان العبد موجدا لافعاله لكان عالما
بتفاصيل افعاله لان الفعل الاختياري مشروط بالعلم به
واللازم باطل فكذا الملزوم كذا ثم قال والجواب لا نسلم
ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما
بتفاصيلها ثم لم يكف العلم الاجمالي وبتقدير ان يسلم
انه لا بد من علم تفصيلي لكن لم قلت ان العلم التفصيلي ليس

لسرعة

المغشي

فحاصل الجواب ان يشعر بالتفاصيل لكن لا يشعر بذلك الشعور
لسرعة زوالها او يشعر به ولكن لا يبقى في الذكر كذا ذكره في شرحه
وهذا الجواب لا يعم جميع الصور لما ذكر في اربعين حيث قال وانما
قلنا ان العبد غير عالم بتفاصيل افعال نفسه لوجوه الاول
ان النائم والمغشي عليه قد ينقلب من احد جنبيه الى الجنب الآخر
مع انه ليس له من كمية تلك الافعال ولا من كيفيتها خبر البتة
واذا كان كذلك علم ان جوابه لا يعم جميع الصور وهذا انما يستقيم
ان لو ثبت ان فعل النائم ونحوه من الاختياريات وذكر فيه ايضا
في الوجه الثاني النملة اذا تحركت حركة بطيئة فذلك لانها تحركت
في بعض الاحيان وسكنت في بعضها ومعلوم انه ليس عند النملة خبر
من كمية عدد تلك الاحيان وليس عندها خبر من انها سكنت ههنا
او تحركت هناك فعلم انه لا يتناول جميع الصور واذا كان كذلك فلا
يليق بالمراد وفيه اعانة للظالم فان قالوا التمسك لاشتراط
العلم بالخلق تبار وجوه بقوله تعالى الا يعلم من خلق انما يستقيم
اذا جعلت من فاعلا ونحن لا نسلم ذلك بل هو مفعول والفاعل ضمير
يعني الله تعالى ويكون خلق بمعنى ولتقدير الا يعلم الله
من خلق القول واشره وجهه قلنا هذا تاويل فاسد لان الاية
وردت مورد التهديد كقوله تعالى اعملوا انكم تعملون
بما

جميع ٥

يصرايه ان الله عليم باقوالكم لسرتم او اجهرتم بحاعيد انه خص تهم
بالعلم به يكون اتفاقا للعلم بغير ضرورة واثبات العلم بدلك
اثبات المجازات كما في قوله تعالى اعملوا ما شيتم ثم خرج قوله تعالى
الا يعلم من خلق مخرج تقدير العلم بذلك ولذا خرج عقيب اثبات
العلم به كما يقال انه عالم باخلاق فلان ومذهب وطرايقه ومراتبه
الا يعلم من صحبه مدة عمره وطول حيوته كذا ذكر في الشرح واذا
كانت الاية واردة مورد التوعيد فما ذكروه من التاويل يكون
فائدا اذ التوعيد انما يترتب على حصول العلم وتحققه بافعال
العباد لان الافعال هي الموصوفة بكونها طاعة ومعصية اما
على تحقق العلم بذوات الفاعلين فلا ولقايل ان يقول قوله تعالى
وهو اللطيف الخبير يدل على ان الخالق اللطيف الخبير يكون عالما
بكيفيه مخلوقاته ولا يلزم منه ان غير اللطيف الخبير يكون عالما ايضا بكيفيه
مخلوقاته ولا يلزم منه ان غير اللطيف الخبير يكون عالما بكيفيه مخلوقاته
فلا يكون دليلا على اشتراط علم كل خالق بمخلوقاته قوله ودخول
مقدور تحت قدرتين اي اخر جواب عن كلي الفريقين مع تقدير
قاعدتهم على ما كانت واعلم ان هذه القاعدة عندنا ممنوع في الشاهد
فان رجلين مستويي القدر اذا حركا حجرا فتحرك الحجر كان ما فيه الحركة
فعلا للمحركين مقدورا لهما وكان الشيء الواحد فعلا للفاعلين

الموصوفة

بكيفيه

قاعدتهم

مقدور القادرين وما ذكر في المتن من الجواب فهو بعد التسليم
اي ولين سلمنا ان دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين غير
جايز ولكن اذا كان كل منهما قدرة الاختراع او الاكتساب اما لو كان
احديهما قدرة الاختراع والاخرى قدرة الاكتساب فلم لا يجوز فيجوز ان
يكون افعال العباد مضافة الى تعالى باعتبار الاختراع والى العباد
باعتبار الاكتساب وبهذا يندفع جميع ما اورده المجبرية والقدرية
منقولا ومعقولا كقوله تعالى خالق كل شيء وقوله تعالى فتبارك الله
احسن الخالقين وكونه امرا وناهيا ولانه لو ثبت ذلك لثبتت
الشركة في ايجاد العالم لان حد الشركة بين اثنين لان يختص كل
واحد من الشريكين بنصيبه كالعبد المشترك بين اثنين فانه يكون
لكل واحد منهما نصف العبد فشارك وما يكون لاحدهما لم يكن للاخر فاما
لو كان كل العبد لاحدهما بجهة وللاخر بجهة اخرى فلا يكون
العبد مشتركا بينهما كمن اجر عبده من انسان يكون العبد للاجر
بملك الرقبة وللمستاجر بملك المنفعة ولم يقل ان العبد مشترك بينهما
واوضح من هذا ان كل العبد ملك المالك بجهة الشراء وملك لخالقه
بجهة التخليق فعلم تعالى لا يقول ان العبد مشترك بين الله تعالى
وبين عبده كذا ذكروه وعلى هذا كذا تحقق بيننا وبين البارى
تعالى شركة لاختلاف جهتي الايجاد والاكتساب بل الشركة فيه
الاكتساب

بتحقق

١٥١

انما يتحقق فيما ذهب اليه القدرية لان العالم اعيان واعراض والله
تعالى خالق للاعيان والاعراض الذي هو غير افعال العباد كالـ
الالوان والطعوم والروايح والعبد خالق افعالهم الاختيارية عندهم
فكان بعض العالم حاصلا بايجاد الله تعالى وبعضه بايجاد العبد
وهو اثبات الشركة في ايجاد العالم كما قالت الثنوية بل هم زادوا
عليها لما قالوا فعندهم ليس لله تعالى الا شريك واحد وعند القدرية
له شركاء في تخليق العالم لا يحصون كثرة اذ كل دابة ودرج فهو عندهم
خالق مع الله تعالى فالحاصل ان الله تعالى خالق لافعال العباد
بالايمان او لواحقه واجيب بانه تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
واجيب ايضا بان لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وبانه خالق كل
شيء ثم علم ان هنا قدرتين قدرة الله تعالى وقدرة العبد وكان
هنا ايضا امران اخران قدرة الاختراع وقدرة الاكتساب لا
يليق بحضرة الالوهية ثم انا حكمنا بان الاختراع وقدرة
الاكتساب من الله تعالى والاكتساب من العباد فتنفي الادلة
المتعارضة ظاهرا ولانا اجمعنا على ان الله تعالى هو الذي يقدر
العبد ويعطيه القدرة كما ذكر في الشرح ومن لا قدرة له على فعل
يتخيل منه الاقتدار كمن لا علم له بشيء يتخيل منه تعليم الغير
وكانت قدرته ثابتة ايضا ومن ضرورته ان يقال احدهما
قدرة الاختراع والاخرى قدرة الاكتساب وقد قيل ما وقع
بآلة فهو كسب وما وقع بغير آلة فهو خلق واسم الفعل

وقد دللنا على ثبوت قدرة الاختراع والفناء وقدرة الاكتساب

يشتملهما لان حد الفعل صرف الممكن من الامكان
الي الوجوب اي الي التحقق والثبوت الا ان
الصرف من الله ايجاد ما هو الممكن في الفعل وجوده
والصرف من العبد مباشرة الالة بقصد الفعل
الممكن فيكون اسم الفعل عاما واسم الخلق خاصا لله تعالى
واسم الكسب خاصا للعبد كذا ذكر في الكتب قوله
بخلاف الشاهد ابطال لما ذهب اليه الخصم وهو
الاستدلال من الشاهد علي الغايب يعني ما ذكرتم من
الاستدلال فهو فاسد لان الشاهد فله قدرة الاكتساب
ليس الا ههنا علي خلاف الغايب وذلك لان كلما
كان في الشاهد فله قدرة الاكتساب ليس الا ودخل
مقدور واحد تحت قدرة قادرين لا دخوله
تحتها من جهة واحدة وهو الاكتساب
فيكون باطلا ولا كذلك كما نحن فيه
فان قلت لو كان الله تعالي خالق افعال
العباد لكان خالق الكفر والمعاصي ولو كان

وليس كذلك لجاز ان يقال يا خالق الكفر والمعاصي وليس
قلنا انا نقول ان الله تعالى خالق كل شي و
يدخل تحته افعال الخلق كلها والاجسام الخبيثة
وانما لم يقل ذلك على التخصيص لعدم ورود السمع او
لما ان اضافته الى كل الاشيا يجري مجري التعظيم
له كقوله تعالى رب العالمين واضافته الى شي خاص
يجري مجري التعظيم لذلك الخاص والكفر والمعاصي
ليس بقابل للتعظيم فلذا منعت الاضافة ولذا
لا يجوز ان يقال يا خالق القردة والخنازير والدواب
قيل كيف يجوز ان يكون القبيح خلق الله تعالى
والله تعالى يقول احسن كل شي خلقه قلنا
معناه انه احسن خلق الاشيا انه عالم بكيفية
خلقها على ما هو عليه من القبح والحسن وكانت
على ما ارادة ولم تكن على خلاف ذلك ومن قصد
فعل شي وكان على ما قصد واراد يقال فلان يحسن
فعل كذا يريد انه خالق الخنافس والجعلان
والخنازير فلو خرج الكفر والقبائح عن خلقه
بقضية هذه الاية لخرجت هذه الاشيا وليس فليس
فان قالوا لم يقبح في الاعيان والخبث فيها وانما
ذلك في الافعال قلنا هذا خلاف كلام الرب
فقد قال تعالى ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة
ويثبت بهذا الى اخر تفريع على ما تمهد
من الاصل اي وثبت بما ذكرناه من نفي قدرة
الاختراع على العبد واثباته لله تعالى ان المتولدات

الشخص

اي الاثار التي توجد عقيب افعال العبد كالالم في المضروب والانكسار في الزجاج بخلق الله تعالى عند مباشرة العبد اسبابه انما بخلق العبد الانتفاء الخلف والاختراع عن العبد والكسب ايضا لاستحالة التجاذب فاليس بقايم في محل قدرته وانه لو كان بقدرة العبد لتمكن من الامتناع عن حصول الالم بعد الضرب وعن نفوذ السهم بعد الرمي اذ القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك حوله وعند المعتزلة اي وعند جمهورها وزعم النظام منهم ان المتولدات فعل الله تعالى ولكن بايجاب الخلقة ومعناه ان الله تعالى خلق الشخص الحيواني على وجه يوجب ان يخلق الله تعالى فيه الالم عند الضرب وقال الغزالي انه فعل الله تعالى بايجاب الطبع وكلاهما باطلان الان حاصلهما استحالة عدم الاثر عند وجود ما هو سببه كما هو مذهب اهل الطبايع الا انهم يضيفون ذلك الى طبيعة المحل بحسب وهما يضيفان الى الله تعالى ولكن بايجاب الخلقة والطبع وهذا يؤدي الى ان من فعل شيا صار موجبا على الله تعالى ان يفعل المتولد في المحل بحيث لا يكون له قدرة الامتناع والقول به ظاهر البطلان وعندنا يجوز خلو المحل عن هذه المعاني عند وجود ما يعد سببا لها معجزة لنبي او كرامة لولي ولا يجب على الله تعالى ان يفعل شيا منها في المحل لما سبق من ان الوجوب ينافي الالوهية وقال ثمامة ابن الاشرس ان المتولدات

ذلك

١٥٤

افعال الفاعل لما وصوا ظهر فساد فيهما لما فيه
من تعطيل الصانع والعباد جميعا وقال جمهور المعتزلة
بان المتولدات انما حصلت بخلق ذلك العبد انما
توجد على وفق ارادته وقصده كما يوجد افعاله
القايمة به على وفق ارادته وقصده الا ترى انه توجهت
عليه اللايمة عرفا ولزمته الغرامة في الدنيا والعقوبة
في العقبى شرعا ولو لم يكن الاثر حاصلا بفعله لكان
ظلما وسفيها وهذا القول باطل لما مر من انتفاء
الخلق والكسب عن العبد في المتولدات واما الشبهة
فالجواب عنها ان يقال ان الله تعالى اجرى العادة
على ايجاد الاثر في المحل عند مباشرة الالات والاسباب
فلما باشرها العبد بقصد حصوله اضيفت اليه
عرفا وشرعا وان لم يكن الاثر حاصلا بفعله حقيقة
كمن شتم ذي انسان حتى مات الزهر يلزم عليه
عرفا ويواخذه شرعا وان لم يكن السبب بفعله
حقيقة ... وحصول الاثر على وفق ارادة الفاعل ممنوع
فربما يكون قصد الجارح ان يكون الجرح غير سار الى
الموت والا يكون كذلك والاقوال المذكورة منقولة
من الشرح والكفاية وغيرهما متن وان المقتول
ميت باجله اي بانقضاء مدة حياته واختلفت
عبارات العلماء في تفسير الموت فقيل الموت
فساد بنية الحيوان وقيل عرض لا يصح معه
احساس معاقب للحيوة وقد فسر بزوال الحيوة
ايضا فيكون عدميا وقيل خلاف اذ هو امر وجودي

الدهر

فساد

عند اهل السنة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة
والى هذا اشار المصنف رحمه الله عليه حيث قال الموت
ان القتيل تعلق بخلق الله تعالى عقيبه في الحيوان
ولهذا قيل تغير الموت بزوال الحيوة تغيير للاذم
انه لما كان ضد الحيوة يلزم من وجوده زوال
الحيوة وذكر في الصحاح الموت ضد الحيوة وقيل مات
يموت ويمات ايضا قال الراجز بنيتي سيدة
البنات عيشي ولا نامن ان تمات فهو ميت وميت
وقوم موتى واموات وميتون وميتون واصل ميت
ميوت على فيعل فادغم ثم يخفف فيقال ميت قال
الشاعر وقد جمعهما في بيت ليس من مات فاستراح
بميت انما الميت ميت الاحياء استوى فيه المذكر
والمونث قال الله تعالى لنحيي به بلدة ميتا ولم
يقل ميتة قال الفرا يقال لمن لم يمت انه مايت عن
قليل وميت ولا يقال لمن مات انه مايت كذا ذكر
فيه وقيل الميت بالتخفيف والتشديد بمعنى واحد كالهين
والهين واللين واللين وقيل الميت بالتشديد
هو الحي الذي يستحق الموت ومنه قوله تعالى انك
ميت وانهم ميتون والميت بالتخفيف هو الذي
حل به الموت قال الشاعر تسايلني عن فرق ميت وميت
فذونك قد فسرت ان كنت تحمل
اذا كان حيا ناطقا فهو ميت
وما الميت الا من على النعش يحمل
وعلى هذا لا يجوز ان يقال قوله المقتول ميت الا بالتخفيف

ثم قوله

ثم قوله وان المقتول عطف على قوله ان المتولدات
اي وثبت بهذا ايضا ان المقتول ميت باجله اذ ان
القتل فعل يخلق الله تعالى عقيبه الالم في الحيوان
الموت كالضرب والكسر فانه فعل يخلق الله تعالى عقيبه
الالم والانكسار في المضروب والزجاج وقال الكعبي
ان المقتول غير ميت لان الموت فعل الله تعالى والقتل
فعل القاتل وقال غيره من المعتزلة في المقتول معنيان
احدهما من الله تعالى وهو الموت والاخر من العبد
وهو القتل وفيه اشارة الى ان القتل حال بالمقتول
وما ذكرنا من الدليل في ابطال القول بالتوليد
يوجب بطلان هذا كله كذا ذكر في الشرح ويمكن
ان يكون قوله وما ذكرنا اشارة الى ما مر من ان
فعل العبد لا يجاوز محل قدرته والحاصل ان عندنا
المقتول ميت باجله وهذا اجله لا اجل له سواه
وكذا قال ابو الهذيل منهم غير انه قال لو لم يقتل
لمات باجله في وقت قتله اذ لو جاز ان يعيش لكان
قاتله مقدما اجله وقد قال الله تعالى لا يستاخرون
ساعة ولا يستقدمون وعندنا ليس الامر كذلك
بل يقتل لا محالة وكذا قال الجبائي لا اجل له هذا
كذا ذكر في الشرح ايضا قوله وعندهم اي وعند
الباقين من المعتزلة مقطوع عليه اجله وله اجل
اخر عندهم وهو غير ميت باجله المسمى اولا ولهذا
لا يلزم عليه القصاص وهذا باطل اذ لا يليق

فيه تعالى ان يجعل له اجلا يعلم انه لا يعيش اليه البتة
او يجعل اجله احد الامرين كفعل الجهال بالعواقب
بل لما كان عالما انه يقتل جعله اجلا له فيكون
الاجل الواقع في علم الله تعالى واحدا وان قولهم
يؤدي ابا ان الله تعالى اعطى الجبد قدرة مع
الله تعالى عن ذلك عبده الى اجل مسمى عنده وقدرة
تقطع ما جعله اجلا له وهو محال ووجوب القصاص
والضمان على القاتل لارتكاب المنهي ومباشرته
في محل قدرته فعلا اجرى الله تعالى العادة بتخليق
الموت عقيبه وعلى هذا الاصل يخرج قوله عليه السلام
صلة الرحم تزيد في العمر يعني كان في علم الله تعالى
لولا هذه الصلة لكان عمره كذا لكنه علم انه يصل
رحمه فيكون عمره ازيد من ذلك ويكون المعلوم
انه يصل رحمه ويعيش الى هذه المدة لا محالة
ولكن مع علمه بانه لو لم يصل لمات قبل هذه المدة
لما عرف ان الله تعالى يعلم ما يكون وما لا يكون لو كان كيف
يكون كما قال الله تعالى في حق الكفار ولو ردوا
لعادوا لما نهوا عنه وان كان يعلم انهم لا يردون
كذا ذكره في الشرح اه لو ردوا الى الدنيا لعادوا
الى كفرهم كذا ذكره في البداية قوله وانه عطف عليهم
ايضا اه وثبت بما مر من خلق الافعال ان الله تعالى
مريد لجميع الكائنات عينية كانت او عرضا طاعة
او معصية وحب التفريع مما ان تعالى لما ثبت ان الله

خالق

١٥٤

خالق افعال العباد وقد ثبت ايضا من قبل هذا
ان الله تعالى اوجد العالم باختياره ولا اختيار
بدون الارادة ثبت ان جميع الكائنات على انه
وصف كان بارادة الله تعالى وعلى هذا قوله
ثبت بهذا معناه بهذا مع المضام ما مر اليه
وانما تركه لظهوره ولتعويلا على قوله بعد هذا الله
خالقهما بلا اختيار فيكون الله البارى تعالى مريدا
لهما ضرورة قوله الا ان الطاعة بمشية الله وثبت
بهذا انه مريد لجميع الكائنات لكن الطاعة
بمشية الله بمشية الله تعالى وارادته ورضاه ومحبته
وامره وقضايه وقدره والمعصية لقضايه وقدره وارادته
ومشيته دون امره ورضاه ومحبته والقعلية من الخوارج
يقولون اعمالنا بمشية الله تعالى لا بقضايه وقدره
كما ذكر في بعض الكتب وهو باطل والصحيح ما قلنا
اما كون كل واحد منهما بمشية الله تعالى وارادته
فلما مر من انه مريد لجميع الكائنات والمشية بمعناه
عندنا واما كونهما بقضايه فلان القضاء هنا التخليق
والتكوين كما ذكر في الشرح وقد ثبت في خلق
الافعال ان جميع الكائنات بتخليقه واما كونهما بقدره
فلان القدر عبارة عن جعل كل شي على ما هو عليه
من خير وشر حسن او قبح حكم او سفه وبيان ما
يقع عليه كل شي من زمان ومكان وما له من ثواب
وعقاب كما ذكر في الشرح ايضا ولا شك ان القدر

بهذا المعنى يشتمل الطاعة والمعصية والنفلا على احد
الامور اما الوفق بين هما في الامر فظاهر ان الحكيم منا
الا يامر بالقبايح فما ظنك به تبارك وتعالى واما في الرضا
والمحبة فلان محبته ورضاه يرجعان الا يكون الشي مستحسنا
وذا يليق بالطاعة دون المعصية كما ذكر في الشرح ايضا
فان قلت لو كان اعمالنا بقضايه تعالى لكان الكفر
والزندقة ايضا بقضايه ولو كان بقضايه لزم علينا الرضاء
بقوله عليه السلام خبرا عن الملك العلام من لم يرض بقضايي
ولم يصبر على بلايي ولم يشكر على نعمايي فليطلب ربا سوايي
والرضاء بالكفر كفر وهو ممتنع شرعا وعقلا فكذا
ملزومه قلت هذه مخالطة فان الكفر هو المقضي دون
القضاء كيف وهو صفة البارى تعالى لما عرفت ان القضاء
هنا عبارة عن التخليق والتكوين وان التكوين غير المكون
وهو صفة ازلية قايمة بذاته المقدسة واذا كان كذلك
لا يكون الرضاء به كفرا بل هو محض الايمان على ان المراد من
الحديث هو الامراض والمصايب التي تصيب الانسان من غير
اختياره قوله وعند الاشعري المحبة والرضاء بمعنى كل موجود
كالارادة اعلم ان الاشعري ذهب الى ان المحبة والرضاء
بمنزلة الارادة بمعنى كل موجود وكل ما اراد ان يوجد
فقد احب ورضي ان يوجد على الوصف الذي يوجد
كذا في الكفاية واولوا قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر اي
لعباده المومن بدليل الاضافة اليه تعالى كذا في الشرح ثم اختلف
اصحابنا في هذه المسئلة فقال البعض لا يجوز ان يقال على

الاجمال

تعالى
على الاجمال ان جميع الموجودات والافعال مراد الله
والقول على التفصيل ان القبائح والشرور كالكفر والقربة
عليه وغير ذلك من المعاصي مراد الله تعالى كما تقول على
الاجمال ان الله خالق كل شيء والقول على التفصيل
ان الله تعالى خالق الاقذار والانتان وقال بعضهم
تنزل على التفصيل لكن مقرونا بقرينة فنقول اراد من
الكافر الكفر كسبا له شرا قبيحا منه مذموما وكذا في غيره
من المعاصي كما اراد الايمان من المومن كسبا له خيرا حسنا
ممدوحا كذا ذكر في الشرح والكفاية وهو اختيار الشيخ
ابي منصور رح قال الاشعري كذا ذكر في الكفاية وذكر
في الشرح وهو اختيار الاشعري وهو قريب مما اختار
شيخنا ابو منصور رحمه الله اذا ثبت هذا فنقول
ما ذكره المصنف رحمه الله في المتن وهو انه مريد لجميع
الكائنات لما كان مشيرا الى الاجمال فصله بقوله عينا
او عرضا طاعة او معصية ثم لما قوله والمعصية بقضائه
وقدره وارادته ومشيئته قال دون امره ورضاه
ومحبته تنصيصا على ما هو محل نزاع الاشعري واشار
الى القرينة المشروطة عند الشيخ ابي منصور رحمه الله
تحقيقا للمتابعة وان كان تغايرا لهما في اللفظ وذلك
ان حاصل كلامه ان المعصية مراد غير مرضي وكانه
قال اراد المعصية شرا قبيحا ثم قوله الا ان الطاعة
بمشيئته وارادته ورضاه ومحبته وامره لبيان المتفق عليه
وقولهم وقضائه وقدره رد على المعتزلة فانهم ينكرون

كونهما بقضايه وقدره كما مرّ في خلق الافعال ولهم
في قوله والمعصية بقضايه وقدره وارادته ومشيته خلافا ان
احدهما في القضاء والقدر والثاني في الارادة والمشية
وذكر الرضا والمحبة بعد ذكر المشية والارادة
اشارة الى التغاير بين المذكورين ناسيا لما ذكر
بعده من خلاف الاشعري كما ذكر وذكر الارادة
بعد المشية وان كان يوهم تاينهما ايضا ولكن لم
يلتزمن بذلك تعويلا على ما مرّ ببيان ترادفهما
في فصل الارادة ثم ذكر الارادة والمشية جميعا
مع كونهما مترادفين فيفيد كل ما يفيده الاخر
يحتمل ان يكون للتاكيد اما تقديم المشية على الارادة
عند ذكر الطاعة وتاخيره عنه عند ذكر المعصية
فلان المشية تبنى عن الوجود والارادة عن الطلب
كما ذكروه ولا شك ان تقديم المشية عن الوجود
عند ذكر الطاعة وتاخيره عند ذكر المعصية
احسن من العكس وان المشية اشرف من الارادة
لوجود الاتفاق على قدم المشية والطاعة
ايضا اشرف من المعصية بلا خفاء فتقديمها
على الارادة اولى واخرها عنها ثانيا ليصاحب
الاشرف بالاشرف رعاية للتناسب واتباعا للمؤانسة
فعليك ان لا تظن به رحمه الله وصون كتابه سحرة
البيان ان ذكر هيهنا لفظا لا طايل تحته والكل
حسن بريع قوله وعند المعتزلة هو مريد لها
البادي

مرام

المنبى

بارى تعالى مريد للخير والطاعة دون المعصية
عندهم واختلفوا في المباحات فمنهم من زعم
انه مريد ومنهم من زعم انه غير مريد لها كما ذكر
في الشرح وانما قالوا ذلك لقوله تعالى ان الله لا
قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد على
مطلوبهم فانه نص على نفي الارادة الظلم للعباد
ومباة جواب ان شاء الله تعالى ونتمسك
بما روى عنه عليه السلام فان قلت هذه المسئلة
بناء على خلق الافعال فينبغي ان يقتصر عليه ولا يتعرض
لدليل اخر لانه مختصر قلت ذكر في الكفاية
قال الشيخ ابو منصور رحمه الله ان هذه المسئلة فرع
مسئلة خلق الافعال وبثبوت تلك المسئلة يثبت
هذه المسئلة الا ان مشايخنا لما تكلموا في هذه
المسئلة على سبيل الاصالة واوردوا من كل طايفة
من الخصوم شبهة نتتبع اثارهم واذا كان كذلك
اقتداهم المصنف ايضا وقال نتمسك بما روى
عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن جميع الايمة
وهو ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن فانه دليل
واضح على صحة ما ذهب اليه اصحابنا وعلى بطلان
قول المعتزلة اذ الاجماع من جميع الامة مبنية
على سبب وهو كونه منقولا عنه عليه السلام حجة قاطعة
اورد ان الامام النوجابادي ذكر في حاشية الهداية
ان المشية في اللغة عبارة عن التحصيل والاحداث
تعالى ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن اه
ما احدث الله تعالى وحصله كان وعلى هذا
قول

وعلى هذا قوله عليه السلام ما شاء الله كان
وما لم يشأ لم يكن لا يدل على ما اراد الله ان كان
وما لم يرد لم يكن بل على ان ما احدثه الله
كان وما لا فلا ونحن نقول به اجيب بان مرّ
من ان الاحداث الاختياري لا يكون بدون الارادة
فيثبت به المدعى كيف ما كان ونتمسك ايضا فيه
بقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره
للاسلام الاية اراد قوله تعالى ومن يرد ان يضله
يجعل صدره ضيقا حرجا ووجه التمسك به
ان تعالى اخبر الله انه يريد ضلال بعض فيكون
نقضا لمذهب المعتزلة وكذا نتمسك بقوله تعالى
خبرا عن نوح عليه السلام ولا ينفعكم نصحي ان اردت
ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم ووجه
دلالته على ما قلنا ان تعالى اخبر نوح عليه السلام
بان الله تعالى يريد الاغواء والاغواء من القبائح
فلا يصح نفي ارادة القبائح عنه تعالى الا بان تقول
الخصم انا اعلم بالله تعالى من نوح نعوذ بالله
من ذلك قوله ولو شاء الله ما اشركوا اعلم
ان هذا الكلام ايضا متعلق بقولهم للرسول صلى
الله عليه وسلم انما جمعت هذا القران من مدارسة
الناس ومذاكرتهم فكانه تعالى يقول له لا تلتفت الى
سفاهات هؤلاء الكفار ولا يثقلن عليك كفرهم فانه
لو اردت ازالة الكفر عنهم لفعلت ولكني تركتهم
مع كفرهم فلا ينبغي ان يشتغل قلبك بكلماتهم

كذا

كذا ذكره الامام في التفسير الكبير ثم اعلم ان التمسك
بمثل هذه الاية لاثبات كونه تعالى مريدا للشر في غاية
الصعوبة اذ الابحاث المتعلقة بكلمة لو لكونها
لامتناع الشيء لامتناع غيره ولكون ما وقع بعدها
من المثبت او المنفي ينقلب الى ضده الا يحصل
الغرض وان سلكنا فيه طريقة المنطقيين ونقول
قوله تعالى ولو شاء الله ما اشركوا شرطية
متصلة والتالي منتف لوجود الاشراك منهم فالمقدم
مثله لو رجعنا في الاخرة الى الطريقة
الاولى وهي غير موصلة الى المقصد اذ الحاصل
منه انه تعالى لم يشاء عدم الاشراك والمقصود هو
اثبات مشيئة الاشراك وقال الامام في التفسير الكبير
ايضا واعلم ان اصحابنا تمسكوا بقوله تعالى
ولو شاء الله ما اشركوا والمعنى لو شاء الله ان
لا يشركوا ما اشركوا وحيث لم يحصل الجزاء علمنا
انه لم يحصل الشرط فعلمنا ان مشيئة الله تعالى لعدم
اشراكهم غير حاصلة كذا ذكر فيه ولم يتعرض لجانب
المضاد اي لم يقل فيلزم ان يكون مشيئة الاشراك
حاصلة ولا يقال لما لم يشاء العدم شاء الوجود
بالضرورة والا يلزم ارتفاع الوجود والعدم الا ان
ارادة المشرك كان للوجود عند الخصم فالقول بعدم
الكفاية يكون مصادرة على المطلوب انه اول المسئلة
ويمكن انه انما لم يتعرض لجانب المضد مع ان التمسك
لا يتم الا به لظهوره فيما بينهم بحيث المخالف او تسليم
المعتزلة اياه

اما الاول فلما ذكره الامام البيضاوي في تفسيره حيث
قال هذه الاية تدل على ان ما كثرة جميعا اثبات
المشية لله عز وجل ومنها ان شرك المشرك بمشيئة الله تعالى
وهو مذهب اهل السنة والجماعة وذلك ان تقديره
ولو شاء الله ان لا يشركوا ما اشركوا ولكن شاء
ضد ذلك وهو ان يشركوا ثم قال فهذا ظاهر اللفظ
ولا شك انه ليس بظاهر فيما ذكره لغة فيكون بحسب
التعارض واما الثاني فلدلالة ما نقله الامام عن المعتزلة
في التفسير الكبير ايضا حيث قال بعد تمام ما مر من تقرير
تمسك الاصحاب بالاية قالت المعتزلة ثبت بالدليل
انه تعالى اراد من الكل الايمان وما شاء من احد الكفر
والشرك وهذه الاية تقتضي انه تعالى ما شاء من الكل
الايمان فوجب التوفيق بين الدليلين فيحمل مشيئته تعالى
لايمانهم على مشيئته الايمان الاختياري الموجب للثواب
والثناء ويحمل عدم مشيئته لايمانهم على الايمان الحاصل
بالقهر والجبر والالجاء يعني انه تعالى ما شاء منهم ان
يحملهم على الايمان على سبيل القهر والالجاء لان ذلك
يبطل التكليف ويخرج الانسان عن استحقاق
الثواب هذا تمام ما نقله عنهم وهو مغير لما ذكرناه
من التسليم اذ لولا تسليم المعتزلة اياه لما صح دعوى
التعارض وطلب التوفيق منهم فتدبر هذا غاية
ما عندي من التحقيق في هذا المقام قوله وغير ذلك
اي ونتمسك بغير ما ذكرنا من الادلة كقوله تعالى ولو شاء
الله لامن من في الارض جميعا وقوله تعالى ولو شئنا

١٦

لما تبينا كل نفس هداها ذنده ووجه التمسك مثله
ونتمسك ايضا بما روي عبد الله بن عمر رضي الله ان
النبي صلى الله عليه وسلم حين ساله جبريل
عن الايمان قال ان تؤمن بالله وملايكته وكتبه ورسله
واليوم الاخر والقدر خيره وشره من الله تعالى كذا
نقل المعتبر في بستانه وبما روي عن عبد الله بن عمر
العاص انه قال كنا جلوسا عند رسول الله صلى
الله عليه وسلم فسمعنا صوتا فدخل ابو بكر وعمر رضي الله عنهما
يرفعان صوتهما ومعهما ناس كثير فقال عليه السلام
رفعتما صوتكما فقال ابو بكر اختلفنا في مسئلة انا قلت
بان الخير والشر كله من الله تعالى وقال عمر انا قلت
بان الخير من الله وان الشر من العباد فاحكم
بيننا فقال النبي صلى الله عليه وسلم اقضي بينكما بما
قضى اسرافيل بين جبريل وميكائيل فقال
جبريل مثل قولك يا عمر وقال ميكائيل مثل قولك
يا ابا بكر حتى تحاكما الى اسرافيل وقال جبريل
اختلفنا في هذه المسئلة ويختلف فيها اهل الارض
فقضي بينهما بقضاء الله تعالى في اللوح المحفوظ فقضي مثل
قولك يا ابا بكر ولم يقض مثل قولك يا عمر فقال عمر تبت
الى الله كذا في التمهيد وهذا يخالف ما ذكر المعتبر
في البستان حيث قال وعن عمر بن شعيب عن ابيه عن جده
قال بينما نحن جلوس عند النبي صلى الله عليه وسلم
اذ اقبل ابو بكر وعمر فلما دنوا سلموا على النبي عليه السلام
فقال بعض القوم يا نبي الله قال ابو بكر الحسنات من الله

تعالى
الله
والسيات منا وقال عمر ان الحسنات والسيات من
فتتابع بعض القوم ابا بكر وبعض القوم عمر فقال النبي
صلى الله عليه وسلم انا اقضي بينكما بما قضى به اسرافيل
بين جبرئيل وميكائيل اما جبرئيل فقال قتل مقالتك
يا عمر واما ميكائيل فقال قتل مقالتك يا ابا بكر فقد
قال جبرئيل انا اذا اختلفنا اختلف اهل السماء
واذا اختلف اهل السماء اختلف اهل الارض فتحاكما
ابا اسرافيل فقصا عليه القصة فقضى بينهما ان
القدر خيره وشره من الله تعالى ثم قال ابا بكر لو شاء
الله ان لا يعصى في ارضه لم يخلق الشيطان وتمسك
ايضا بان الله تعالى لو شاء من الكافر الايمان
والكافر شاء من نفسه الكفر وكذا ابليس لعنه الله
شاء منه الكفر لكانت مشيئة الكافر وابليس انفذ
من مشيئة الله تعالى وهو امارة العجز والمغلوبية
حيث شاء اشياء في ملكه فلا يكون وما لم يشا اشيا
فيكون على كره منه وانه لو جاز ان يتعطل مشيئته
بمشيئة عبده لجاز ان يتعطل بمشيئة الشريك فيودي
الى ابطال دلالة التمانع والى تصحيح مذهب الثنوية
فان قالوا ان عدم ما يشاء ووجود ما لا يشاء انما
يدل على العجز والضعف اذا لم يكن له قدرة ايجاد
ما يشاء ودفع ما لا يشاء وليس كذلك بل له قدرة ايجاد
ايمان كل كافر جبرا وقدرة دفع كل كفر جبرا ومن هذا
وصفه لا يوصف بالعجز قلنا لو شاء ايمانهم بطريق
الجبر وحصل ايمانهم لما كان ذلك الايمان الحاصل جبرا

١٦١

هو الايمان الذي شاء الله تعالى منهم انه شا منهم ايمانا
اختياريا يستحقون به الثواب ويندفع به العقاب فالايمان
الحاصل جبرا لا يكون هذا الايمان فان العبد لا يصير به
اهلا للثواب ولا يخرج به عن استحقاق العقاب فاذن
لم يبق قادرا على تحصيل ما اراده في ملكه وغلبته مشيته
مشيئة ابليس وارادة كل كافر تعالى عن ذلك علوا كبيرا
واعلم ان الاسلام هوان لا نخوض في مثل هذه المسئلة فانه
قال ابو الليث رحمه الله لا تخاصم في مسئلة القدر
تدخل عن الخوض فيها وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا ذكر القدر
فامسكوا واذا ذكر النجوم فامسكوا واذا ذكر اصحابي
فامسكوا وفي الخبر ان عزيرا النبي صلى الله عليه وسلم
سال ربه عن القدر فقال يا رب انك قدرت الخير
والشر وتعاقبهم على الشر ان فعلوا فاوحى الله تعالى
اليه يا عزير لا تسالني عن هذه المسئلة فانك ان
سالتني عنه بعدها نحيتك عن ذلك لمحوت اسمك
عن اسم الانبيا كذا في بستان ابي الليث وقال بعض
فاما لما فرغ من اقامة الحجة على صحة مذهبه شرع
في ابطال ما تمسك به الخصم وتقريره ان يقال ان اهل اللغة
قالوا اذا قال الرجل للآخر لا اريد ظلمك معناه
لا اريد ان تظلم انت من غير تعيين الفاعل واذا قال
لا اريد ظلما لك فمعناه لا اريد ان اظلمك اي ان اظلم
عليك فيكون نفي للاية والله اعلم وما يريد الله تعالى
ان يظلم على عباده فيعذبكم بغير ذنب او يزيد على قدر

ما يستحقون من العذاب في الكلام يعني على كقوله تعالى وان

اسا تم فلها اي فعليها لي انه لا يريد ظلم العباد بعضهم

على بعض مستفاد من الشرح والبداية قوله فالحاصل

شروع في بيان ما هو منشا الخلاف في اصل ما في

الباب ان المرادة يلازم الامر عندهم اي عند

المعتزلة ومعناه كل ما امر الله تعالى به اراد وجوده

واراد وان علم انه لا يوجد وكل ما نهى الله عنه كره

وجوده واراد ان لا يوجد وان علم انه يوجد من الشرح

وغيره وعندنا تلازم الفعل اي كل ما يكون مفعولا يكون

مرادا فان قيل قد ذكر في الشرح عند قوله واختلفوا

في المباحات فالحاصل ان عند المعتزلة كذا وعندنا

كل ما علم الله تعالى ان يوجد اراد وجوده سواء

امر به او لم يامر وما علم انه لا يوجد لم يرد وجوده

سواء امر به او لم يامر فقد علم بذلك ان المرادة عندنا

تلازم العلم وان المعدوم يتعلق بالمرادة كما هو مذهب

الاشعري فكيف يصح قوله وعندنا المرادة تلازم الفعل

فلا يتعلق بالمعدوم قلنا جاز ان يكون المراد بقوله

عندنا في الاول بعض اصحابنا وفي الثاني البعض الاخر

يؤيده ما ذكره بعد هذا وهو ليس الامر كما ظن بعض

اصحابنا ان المرادة تلازم العلم وعلى هذا لا يتوجه

التناقض ايها الكلام اذا ثبت هذا فلنرجع الى المقصود

ونقول المرادة تلازم العلم عند الاشعري على ان

كل ما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم

الله عدمه فهو مراد العدم وهذا القول وان كان يحقق

عرضنا

١٦٣

عرضنا بان تعالى والعالم بجميع اجزائه معلوم لله تعالى
فيكون مراد اله والا يلزم وجود الملزوم بدون لازمه
وهو محال ولكن مع ذلك لا ينبغي المعتمد لاحمد لبيان
مذهبنا عليه فانه ضعيف وذلك ان ذات الله تعالى
مع جميع صفاته الازلية معلومة له ولا يمكن لاحد
ان يقول بانها تتعلق بالارادة اذ الارادة لتخصيص
الجائزات بوقت دون وقت كما مر ذكره وهو
سبحانه وتعالى واجب الوجود بذاته وصفاته فلا
يكون مرادا وعند المعتزلة الارادة تلازم الامر
وقد مر معناه وهذا منقوض بالايات الواردة
على الكفار الذين ماتوا على كفرهم واذا ثبت
بطلان مذهبي الاشعرية والمعتزلة ثبت حقيقة
مذهب الحق وهو انهما تلازم الفعل وذلك
ان الاجماع منعقد على ان الارادة تلازم احد الامور
الثلاثة المذكورة وقد ثبت بطلان الاول والثاني
فبقي الثالث سالما والا يلزم خرق الاجماع واذا ثبت
هذا الاصل منضما الى مسألة خلق الافعال فقد سهل
علينا تفريع عموم الارادة عليه بان نقول افعال العباد
مفعول لله تعالى وكل مفعول مراد فينتج من
الشكل الاول ان افعال العباد باسرها خيرا كان
اوشرا بارادة الله تعالى فان قيل اخبر الله تعالى
بانه خلقهم للعبادة حيث قال وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون فكيف يريد منهم الكفر والمعصية قلنا

وان
قلنا فرع على رضي الله عنه بالامر هم بالعبادة
العبادة لو حملت على حقيقتها فلا يكون الاية عامة
بل المراد بها المومنون من الفريقين دليله قراة ابن عباس
رضي الله عنهما الجن والانس من المومنين وهذا
لانه ايجوز ان يخلق الذين علم منهم انهم لا يومنون
للعبادة لانه اذا خلقهم للعبادة واراد منهم العبادة
فلا بد ان يوجد منهم العبادة فاذا لم يومنوا علم
انه لم يخلقهم للعبادة والجانبين خصت من الاية بالاجماع
فنخص للكفرة ايضا فان قيل لما لم يرد العبادة من
الكافر لم امره بالعبادة قلنا الامر بها ليريد
ليتحقق به ما علم حكمة الا ترى ان من كان له عبد
يعصيه ويخالف امره وهو يريد تعذيبه وهو يعلم
انه لو عذبه يلوم الناس على ذلك فاراد ان يظهر
على الناس استحقاق عبده التعذيب فانه يامر
بحضرة الناس ويريد ان يعصيه ليتحقق علم نبي
تعذيب
ويظهر على عدالته في تعذيبه ويكون به حكيما اذلا
الابعد العصيان والعصيان بلا امر ونهي اذ لولم
يامر بالايمان لما وجب تحصيله ولولم ينهه عن الكفر
لما حرم بتحصيله ولولم يجب الايمان ولم يحرم الكفر
لما عوتب الكافر فلا يتحقق ما علمه وامر ونهى من علم منه
الطاعة ليطيعه فيتحقق ما علمه من ادخاله الجنة
وامر ونهى من علم منه المعصية ليأتمر وينتهي بل
يترك الايتمار والانتهاء فيعاقبه الله تعالى ويدخله النار

ليتحقق

لتحقق
١٦٣

ما علم من التعذيب ولولا الامر والنهي لما تحقق
ذلك وما وقع في نسخة الفقه واصوله ان قابل
الوجوب الاداء فقد وقع على مذهبهم الا ان يراد
به في حق من علم منه الاداء كذا ذكره في الشرح
فان قيل العبد لا يمكنه الخروج عن ارادة الله
تعالى عندكم فيصير الكافر مجبورا على كفره قلنا
اراد منه الفعل الاختياري فلا يصير مجبورا كما لا يصير
بعلمه مجبورا وان كان الخروج عن معلومه محالا ايضا
فان قيل لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان الكافر
مطيعا بكفره لان الطاعة تحصيل مراد المطاع لكنه
ليس بطاعة فلا يكون مرادا اجيب عنه بانا لا نسلم
ان الطاعة ما ذكرتم بل الطاعة هي موافقة الامر
والامر غير الارادة وقد ينفك عنها ايضا كما عرف
وحينئذ لا يكون الكافر مطيعا بكفره لان ما اتى به من
الكفر فهو غير مامور به اتفاقا فان قيل قال الله تعالى
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قلنا معناه
ولا يريد بكم العسر لشرع الافطار في رمضان والقضاء
خارج رمضان بل يريد بكم اليسر كذا في البداية قوله
فلا يتعلق الارادة بالمعدوم اي اذا ثبت ملازمة
الارادة للفعل فلا يتعلق الارادة بالمعدوم الا انه غير
معقول وهو مذهب عامة اصحابنا كما ذكره في البداية
وقال بعض الاشعرية وبعض اصحابنا المعدوم يتعلق
بالارادة لانها لتخصيص احد الجائزين وما جاز
عليه الوجود والعدم لا يتخصص احدهما الا بالارادة من
الشرح

ودليل الجمهور ما ذكرناه من ان المعدوم غير معقول فلا
يكون مرادا وفيه نظر اذ لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء ما هو يكون
اللازم له واجيب بان الارادة الجازمة المؤثرة في حصول
الفعل مع استجماع شرائط تعلقها هي المرادة ههنا
ولا شك انها بهذا التفسير مساوية للفعل في اللزوم فيلزم
من انتفاء كل منهما انتفاء الاخر فان قلت بناء المسئلة
على كون الفعل لازما للارادة لا على كونه ملزوما ح
لها وقد جعل القضية منعكسة قلت لا نسلم ذلك
انه لا يبتني المسئلة على كون الارادة لازمة للفعل بل
على كونها ملازمة له حيث قال الارادة تلازم الفعل
والفرق بين اللازم وبين الملزوم فان الملازم لازم
صريحا ملزوم ضمنا كما عرفت في خواص باب المفاعلة
بخلاف اللازم فانه ليس كذلك وانما صرح بلازمية
الارادة دون الفعل للاهتمام بشأنه قوله وثبت بما ح
وثبت بمسئلة خلق الافعال مسئلة الهدى والاضلال
ان الهدى من الله تعالى خلق فعل الاهتداء في العبد
عند اهل السنة والاضلال خلق فعل الضلالة فيه
والله تعالى خالق لجميع الافعال عندهم فيكون خالقا لفعل
الاهتداء الحاصل في العبد وكذا فعل الضلالة وقالت المعتزلة
الهدى من الله تعالى بيان طريق الصواب لا خلق فعل
الاهتداء والاضلال تسمية العبد ضالا او حكمه بالضلال
عند خلق العبد الضلال في نفسه انه لما لم يجوزوا ان يخلق
افعالهم عندهم لم يوجد منه خلق فعل الاهتداء اولا
خلق فعل الضلال فما اضيف اليه من الضلال والازاغة

والطبع

والطبع والمد بقوله فيضل من يشاء اذا غ الله قلوبهم
طبع الله على قلوبهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون
باعتبار التسبب دون التخليق كما اضيف الهدى ايضا
الى الرسول والقران في قوله تعالى وانك لتهدي الى
صراط مستقيم وان هذا القران يهدي للتي هي اقوم
وكما اضيف الاضلال الى الشيطان الرجيم في قوله تعالى
خبرا عنه ولاضلنهم والى الصنم في قوله تعالى خبرا عن
الخليل عليه السلام رب انهن اضللن كثيرا من الناس
وهذا القول باطل والحق ما ذهب اليه اهله لقوله تعالى
انك لا تهدي من احببت ولو كان الهدى بيان
طريق الصواب لما صح النفي لان النبي صلى الله عليه وسلم
انه قد بين الهدى لمن احب وابغض وانه لو كان
كذلك لزم ان يكون كل كافر هاديا ومضلا لانه تعالى
دعا كل كافر الى الايمان وبين له طريق الهدى
وسماه ضلالا ايضا والثاني باطل لانه يستلزم اجتماع
المتنافيين وهو شرح صدر الكافر وضيقه لقوله تعالى
فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام
ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا

قوله وثبت به ان الاصلح والصلاح ليس بواجب
على الله تعالى الاخره اه وبثبوت مسئلة خلق الافعال
ثبت انه ليس بواجب على الله تعالى الا انه تعالى
بناء على تلك المسئلة خالق الكفر والمعاصي وليس
لهم اي الكفار والعصاة فيه اي في خلق الكفر والمعاصي

ايضا

مصالحهم فعلم انه ليس بواجب تركه وعند المعتزلة
وعند اكثر المعتزلة ما هو الاصلح للعبد واجب
على الله تعالى ان يعطيه ولا يجوز ان يكون في
مقدور الله تعالى لطف فيه صلاح العبد ولا يعطيه
ذلك ولا يجوز من حكمته ان يعطي محمدا عليه السلام
شيئا يمنع ذلك عن ابي جهل ولو خص عبده بما يمنع
عن غيره لكان بخيلا وجورا كذا ذكر في الكفاية
وفساد هذا القول لا يخفى على احد انه يقتضي ان يكون
جميع الكفار انبياء بل اولوا العزم من الرسل وينبغي تقدير ما
ذكره في المتن من قبلهم ثم اعلم ان المعتزلة
اوجبوا على الله تعالى امورا منها اللطف وهو عندهم
ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث
لا ينتهي الى حد الالجاء فقيل عليه بان هذا التقريب
نسبة الى الله تعالى امر ممكن في نفسه فيمكنه ان يفعل
ذلك التقريب فيكون الوسط مقربا اولا ثم يقتضي
ذلك المقرب هذا التقريب فيكون الوسط الى المقرب
عبثا وكل ما يكون عبثا جاز تركه وكل ما جاز تركه
لا يكون واجبا فاللطف لا يكون واجبا كذا ذكر
في شرح الطوالع وفيه نظر لان خلق الايمان في قلوب
العباد ممكن بدون واسطة الانبياء والرسل وليس
له ان يقول توسط الانبياء عليهم السلام عبثا
ثم ذكر فيه ومن الامور التي اوجبوا على الله تعالى
الثواب على الطاعات فقيل عليه بان الله تعالى
على العباد من النعم السابقة والانعامات السابقة

نسخ

ما لا يمكن عده واحصاؤه واذا كان كذلك
فنترك الاعمال اي الطاعات لا تكافئ تلك
النعم السابقة فكيف يقتضي مكافاة اخرى و
وبقي الثواب مذكور فيه ايضا ولكن بعد ذكر
الجنة والنار حيث قال قالت البصرية من
المعتزلة الثواب على اداء الطاعة حق على الله تعالى
واجب عليه لان اداء الطاعة عندهم علة
لاستحقاق الثواب والثواب عندهم منفعة
دائمة خالية عن الشوائب مقرونة بالكرامة
بالتعظيم وانما قلنا ان الثواب على اداء الطاعة
واجب عليه تعالى لوجهين الاول ان الله تعالى
انما شرع التكليف الشاقة من الصلوة والصوم
والحج وغيرها لغرض يعود الينا وذلك الغرض
اما حصول نفع الينا او دفع ضرر عنا والثاني
وهو كون الغرض دفع ضرر عنا باطل لانه
لو كان الغرض ذلك لكان ابقانا على العدم
كافيا بل كان ذلك اولى لانه لو ابقانا على
العدم لاستراحنا من جميع المضار ولم نحتج
الى تلك المشاق اي الاتيان بتلك التكاليف
الشاقة لكن لم يبقنا على العدم والاول وهو
ان يكون الغرض حصول نفع يعود الينا فتلك
المنفعة اما ان يكون منفعة سابقة من الوجود
والصحة والرزق وغير ذلك من النعم وهو

حق الثواب

وهو مستقبح عقلا ان احدنا لو اعطى الف دينار
احدا ثم اخذ يكلفه بالمشاق مدة من غير
ان يحصل له نفعة حالية او مالية يستقبح فكذا
ههنا فان النعم السابقة بالنسبة اليه تعالى
اقل من الالف بالنسبة الينا كل من يفرضه
او يكون نفعه لاحقة اي نفعه مالية وذلك
هو الثواب فعلم بان الغرض من التكاليف
هو الثواب وتخصيص غرضه تعالى واجب والثواب
على الاتيان بالتكاليف واجب عليه تعالى
وهو المطلوب الثاني قوله تعالى في بيان ثواب
المطيعين وحور عين كامثال اللؤلؤ المكنون
جزاء بما كانوا يعملون يدل على ان
العمل يستدعي الثواب قلنا في الجواب عن الوجه
الاول انا قد بيّنا في البحث الخامس في نفي
الاغراض عن افعاله تعالى انه لا غرض لفعله وله
علمه لحكمه ويفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واذا
كان كذلك فلا نسلم ان شرع التكاليف
يستدعي غرضا قوله لاستحالة العبث على الله تعالى
قلنا المراد بالعبث ان كان فعلا لا غاية له فممنوع
انه لا يجوز على الله تعالى اذ هو عين النزاع
وان كان المراد غيره فلا بد من افادة تصوره
اولا وتقرير استحالته ثانيه كما عرفت غير مرة
ولئن سلمنا ان شرع التكاليف يستدعي غرضا

محله

لكن

لكن لم لا يكفي سوابق النعم قوله الذي يستقبح
عقلا قلنا الاستقباح ممنوع وانما يكون مستقبحا
ان لو كان شيء بالنسبة اليه مستقبحا وهو باطل
لما عرفت وانما يكون مستقبحا ان لو كانت
النعم السابقة قليلة نزرة وليس كذلك فان نعم الله تعالى
عندنا من النعم السابقة ما لا يمكن عدها واحصاؤها
لقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
وذلك لوجب على العبد الاشتغال بالعبودية
وكيف يكون التكاليف بسبب النعم السابقة
مستقبحة عند المعتزلة والحال ان المعتزلة
اوجبوا الشكر عقلا واوجبوا النظر في معرفة الله تعالى
عقلا وانما اوجبوهما لاجل النعم السابقة
وهما من جملة التكاليف ضرورة والجواب
عن الوجه الثاني ان الاية وهو قوله تعالى جزاء
بما كانوا يعملون لا يدل على وجوب الثواب
على الله تعالى بل على وقوعه ولا يلزم من الوقوع
الوجوب هذه الجملة نقض وايضا ان الله تعالى
جعل الثواب جزاء للعمل حيث قال جزاء بما
كانوا يعملون وجزاء الشيء يجب ترتبه عليه لكونه
محلولا للشيء كما يقال ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود فان كون النهار موجودا جزاء
لطلوع الشمس محلول له فيكون العمل علة
للثواب وهو المطلوب لانا نقول لا نسلم

ان جزاء الشيء يجب ان يكون معلولاً له بل يكفي
لاطلاق لفظ الجزاء على الثواب كون الفعل
علامة له ودليلاً عليه كما يقول السيد لعبده
اذا طلعت الشمس فانت حر فان الحرية ههنا
جزاء لطلوع الشمس مع انها ليست بمعلولة لطلوع
الشمس بل طلوع الشمس علامة وامارة لوقوع
حرية وهذا مستفاد منه ايضا ومن الامور التي
اوجبوا على الله تعالى العقاب على الكبائر قبل
التوبة فيجب عليه العقاب حتى لا الله تعالى فلا
عفو كما يجيء من بعد وينبغي العقاب ما ذكره نبيه
حيث قال قالت المعتزلة والخوارج يجب على الله تعالى
عقاب الكافر وعقاب صاحب الكبيرة والمراد بالعقاب
عندهم مضرة دائمة خالية عن الشوائب مقرونة
بالاستحقاق وانما قلنا لوجوه ثلثة الاول لو لم يجب
عقاب صاحب الكبيرة لجاز العفو منه لكنه الجود
العفو منه لان العفو منه تسوية بين المطيع والعاصي
لاشتراكهما في عدم العذاب والتسوية بينهما ينافي
العدل ضرورة لكنه تعالى عدل اجماعا فبطل
القول بالعفو الثاني ان شهوة الفسوق مركبة في
المكلفين فلو لم نكن بحيث نقطع بالعقاب على
الاتيان بالفسوق لكان عدم قطعنا بالعقاب
في الحقيقة اغراء منه تعالى على الاتيان بالفسوق
الثالث انه تعالى اوجد الداعية فبينا فلو شككنا في العقاب

المتاخر

المتاخر فلا يترك لاجل الوصول الى المنافع
العاجلة الثالث ان الله تعالى اخبر بان الكافر
والفاسق يدخلان النار في مواضع شتى منها
قوله تعالى في حق الكفار الكافر وسيق الذين
كفروا الى جهنم زمرا وفي حق الفاسق
ونسوق المجرمين الى جهنم والفاسق مجرم
ضرورة واذا كان كذلك فوجب دخول الكافر
والفاسق في النار الجواب عن الوجه الاول
انا لا نسلم لزوم التسوية بين المطيع والعاصي
على تقدير العفو منه ان الله تعالى وان لم يعذب
حينئذ لكنه لا يصيبه اصابة المطيع وحينئذ
لا يلزم التسوية بينهما وعن الوجه الثاني انا
لا نسلم ان عدم قطعنا بالعقاب عن الاتيان
بالفسوق اغراء منه تعالى عليه لم لا يجوز ان يكون
تغليب طرف العقاب بالتهديد والتوعيد كافيا
في الاحجام عن المعاصي وحينئذ لا حاجة
الى القطع وعن الوجه الثالث انه لا يدل شيء
من تلك الايات على ان العقاب على الكبيرة
واجب في نفسه الذي هو المتنازع فيه غاية
ما في الباب انه يلزم من ذلك وقوعه الا ان
الكبيرة علة لوقوعه ومن تلك الامور ان
لا يفعل ما هو قبيح عقلا لحكمه تعالى بقبحه
واستغنائه تعالى عن الاتيان به قياسا على
الشاهد وقد عرفت فساد ذلك في المسئلة

في المسئلة السابقة كذا ذكر فيه ايضا
ولعل مراده بالمسئلة السابقة مسئلة التحسين
والتقبيح ومن الامور التي اوجبوا عليه تعالى
ان يفعل الاصلح للعباد في الدنيا ما هو اعود
وانفع ابدا مصلحتهم كذا ذكر استاذنا
العلامة علم الملة والدين في شرح ديباجة
البزدوي حيث قال واعلم ان لنا امورا
الاصلح واللطف والثواب والعقاب والعوض
والجب على الله شيء من ذلك خلافا للمعتزلة
فالاصلح ان يفعل كذا واللطف قبل صح
مترادف للاصلح والثواب ان يعطيهم اجزية
طاعاتهم والعقاب هنا العقوبة على الكبيرة
ان ماتوا قبل التوبة والعوض ما يعطي العبد
في مقابلة الالم الذي حل به في الدنيا من المرض
ونحوه واما ساير الحيوانات فهل لها عوض
على الامها فمنهم من قال بانها تعوض في الدنيا
ومنهم من لم يثبت العوض فيها فان قيل
المعتزلة لما اوجبوا على الله تعالى امورا
لم لم يذكر المصنف رحمه الله الكل اقتصر
على ذكر الاصلح والصلاح قلنا جاز ان
يراد بالاصلح ما يعم جميع تلك الامور بحيث
نترك ذكر سايرها اختصارا واللطف
وان لم يتناول العقاب ولكن لم يذكره
انه حق عليهم فيجب وجوب اللطف للكونه

ومن جملة الامور التي اوجبوا عليه تعالى الاصلح ان يفعل للعباد ما هو

حق الغير يدل على نفي وجوب العقاب بطريق
التنبيه وانما تعرض لذكر الصلاح مع ان اللطف
شامل له لاختلاف المخالفين في ذلك وذلك
ان بعض المعتزلة وهو بشر بن المعتمر رئيس معتزلة
بغداد ومن تابعه قال لا يجب على الله تعالى
رعاية الاصلح في حق العبد ولكن يجب
عليه ان يفعل به ما هو المصلحة والا يجوز
ان يفعل به ما هو المفسدة كذا ذكر
في الشروح وغيره وعلى هذا لو اقتصر على نفي
الاصلح لجاز ان يتوهم المماثلة بيننا وبين
بشر بن المعتمر في المذهب بالنسبة الى هذه
المسئلة ولذلك صرح بنفي الصلاح ايضا
قطعا لمادة التوهم بمرة وهذا حسن بديع
قوله وقالوا اي المعتزلة قالوا دليلا على
مذهبهم لو لم يعط اي لو لم يعط الله تعالى عبده
ما هو الاصلح له مع انه تبارك وتعالى لا
ينتقص به اي باعطاء الاصلح والعبد ينتفع به
لكان اي الامتناع من الاعطاء بخلا اذ هو معناه
الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم وصف
مانع السلام على المتذلل بخيل مع انه ليس
بواجب ابتداء قوله وهذا فاسد الى اخره
اي قول المعتزلة بوجوب الاصلح والصلاح
على الله تعالى فاسد لان الالوهية تنافي الوجوب

ان الوجوب يستلزم العجز وذلك ان الموجب
عليه محكوم عليه من غيره لامتناع ثبوت الحكم
اي الوجوب بدون حاكم ضرورة كما ذكر
في شرح الطوالع والمحكوم عليه من غيره عاجز
داخل تحت قدرة ذلك الغير فثبت ان الوجوب
يستلزم العجز والالوهية ينافي العجز فيكون
منافية للوجوب ايضا اذ المنافي في اللازم
مناف للملزوم ثم قوله ان الالوهية تنافي الوجوب
اشارة الى ان من قال بوجوب شيء على الله تعالى
يكون كافرا واليه ذهب صاحب التلخيص
حيث قال وقال بعضهم يجب ان يفعل بهم ما هو
الصلاح لهم وله ان يترك ما هو الاصلح
لهم وهؤلاء القوم اكفر بعضهم بعضا وكلهم
كفار حيث اوجبوا على الله شيئا قوله تكليف
ما لا يطاق غير جائز اختلفت الامة في جواز
التكليف بالممتنع وهو المسمى بتكليف ما لا
يطاق فقال اصحابنا لا يجوز ذلك عقلا اي
لا يجوز من الله تعالى ان يكلف عباده بما لا يصح
وجوده منهم عند اصحابنا وكذا عند المعتزلة
والغزالي كما ذكر في الصحائف وقالت الاشعرية انه
جائز عقلا والخلاف فيما هو ممتنع لذاته كالجمع بين
الضدين والعقد بين شرطين فاما التكليف
بما هو ممتنع لغيره كايمان من علم انه

١٦٩

انه رأيو من مثل فرعون وابا جهل وسائر الكفار
انهم ماتوا على كفرهم فعلم اتفق الكل على جوازه
عقلا وعلى وقوعه شرعا كذا ذكره في شرح اصول الحسامي
وذكره في شرح اصول ابن الحاجب والغزالي ذهب
الى امتناع وقوع التكليف بالمحال لذاته دون ما كان مستحيلا
باعتبار غيره واليه ذهب المصنف واليه ذهب المصنف
مع بعض ذكره فيه واستدل الغزالي بما ذكره المصنف
وتوضيحه انه لو كان التكليف جائزا لكان المحال مستدعى
الحصول والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان التكليف طلب ما فيه كلفة والطلب عبارة عن استدعاء
الحصول وبيان بطلان التالي ان المحال لا يتصور وقوعه
ومستدعى الحصول يتصور وقوعه فالمحال لا يكون مستدعى
الحصول اما الصغرى فلانه لو كان متصور الوقوع
لزم تصور الشيء على خلاف ما هو عليه لان ما هو عليه
المحال عدم وقوعه في الخارج بالوجوب واما الكبرى
فلان استدعاء الحصول فرع على تصور المطلوب
فاذا لم يكن الاصل ثابتا لا يكون الفرع موجودا فلا كلام
هذا تقرير استدلال الغزالي وعليه ايرادات قد ذكر مع
الجواب فيه ومنشأ كون وجه غير الغزالي من اهل السنة
والمعتزلة من يحال ان شاء الله تعالى قوله خلافا
للاشعري قيل ان الاشعري ما صرح به لكنه لزم
من قوله ان القدرة مع الفعل ومن قوله افعال العباد
واقعة بقدرة الله تعالى ولا تأثير لقدرة العبد فيها
قال ابن الحاجب في اصوله ومن هذا ثبت تكليف المحال

اي ابن الحاجب م

من الطلب

الامام الاشعري وفسر الشارح هذين بما ذكرناه وسيأتي وجه اللزوم ان شاء الله تعالى احتج الاشعري على صحة مذهبه انه لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبطلان التالي من وجوه احدها ان العاصي غير قادر على الطاعة حال عصيانه وذلك تكليف بالمحال اما المقدمة الاولى فلان الله تعالى علم انه لا يطيع واخبر عنه بانه لا يؤمن بقوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ويلزم من تعلق علم الله تعالى ومن اخباره بعدم ايمانهم عدم تمكنهم منه اذ لو كانوا قادرين لصح منهم وقوع الايمان ويلزم من ذلك انقلاب علم الله تعالى جهلا والكذب في خبره تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما المقدمة الثانية فبالاجماع واجيب بان المحال هو الممتنع لذاته والذي ذكرتموه ممتنع الوقوع لغيره وهو تعلق علم الله تعالى به الثاني ان الله تعالى كلف من علم موته قبل الفعل قبل تمكنه وذلك بعينه التكليف بالمحال ومن نسخ عنه وقد يجاب بما يجاب عن الاول الثالث ان القدرة غير متقدمة على الفعل ومتى كان كذلك لزم التكليف بالمحال اما على التقدير فظاهر فان من لا قدرة له على الفعل اذا كلف به كان مكلفا بما لا يقدر عليه واما على تقدير الثاني فلان القدرة لا وجود لها الا مع وجود الفعل والفعل ح يكون واجبا لاستحالة

اما المقدمة الاولى فلما مر في باب الاستطاعة واما الثانية فلان التكليف اما ان يقع قبل وجود القدرة او معهما او بعدهما والكل يلزم منه التكليف بالمحال م

الجمع بين النقيضين وأما على التقدير الثالث فلأن الكل
وجوابه بما مر في مسألة الاستطاعة من أن صحة التكليف
تعتمد سلامة الأسباب والآلات لا الحقيقة التي هي مقارنة
للفعل على أن الرابع أن الأفعال مخلوقة لله تعالى كما مر
في مسألة خلق الأفعال فلا يكون مقدورا للعبد فلا يصح
المحال ويجاب بما مر في مسألة خلق الأفعال أيضا والجواب
أن مآل جميع ما ذكره الخصم على أن يقال ما ذكرتم من
الأدلة يستلزم خرق الإجماع لأن الأمة أجمعت على أن
التكليف بما ليس في الوسع ليس بواقع والخلاف في جوازه
عقلا كالأدلة البدلية وغيرها والصحيح غير واقع بقوله
تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها فإن قيل الآية
تدل على عدم الوقوع والكلام فيه بل الكلام في
الجواز العقلي وعدمه كما مر وهي أين ذلك قلت لما
أخبر الصادق بأن الشيء يجب أن يكون كذلك ولا يلزم
تكذيبه ومتى وجب ألا يقع امتنع الوقوع ولا يلزم
جواز الجمع بين النقيضين وهو محال ولعل السر فيه أن
التكليف من الله فيه تكليفه للعبد على ابتلاء بحيث لو أتى به
يثاب عليه ولو امتنع يعاقب عليه وهذا إنما يتحقق فيما يتمكن
منه فأما فيما يستحيل منه وجوده فلا فائدة للتكليف بما لا
يتصور وجوده ويكون خارجا عن الحكمة كتكليف الأعمى
بالنظر والمقعد بالمشي فلا ينبغي التكليف بما لا يتصور
عن خالقنا الحكيم فإن قلت لا نسلم أنه خارج عن
الحكمة لم لا يجوز أن تكون الحكمة فيه هو الابتلاء بالبشر
والكراهة فيطيع المستبشر ويعصي الكاره لأن التكليف
يكون تارة لمصلحة تنشأ من الامتثال وههنا لكن التكليف

كان

ما لا يطاق خارجا عن الحكمة ومنافرة للمصلحة تنشأ
من نفس التكليف لا من الامتثال كالابتلاء بالمشي
والكلام هنا قلت هذه الحكمة تحصل من تكليف ما
لا يطاق مع زيادة الامتثال فيكون عابثا في تكليف ما
لا يطاق من شرح الصحائف سؤالا وجوابا قوله
وقوله تعالى ربنا الى آخره جواب سؤال مقدر وسؤاله
يقال قال الله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به
وهذا استعاذة من الله تعالى فلو لم يكن التكليف بالمحال
جائزا لما صحت الاستعاذة والجواب ان هذا القول
استعاذة اي اعتصام بالله تعالى وتعلق به عن
تحميل ما لا يطاق وعندنا يجوز ان يحمله جبلا لا طاقة
فيموت ولا يجوز ان يكلفه حمل جبل بحيث لو حمله
يثاب ولو تركه يعاقب عليه قوله وقوله انبئوني
باسماء هؤلاء الى آخره جواب سؤال ايضا وسؤاله
يقال قال الله تعالى للملائكة انبئوني باسماء هؤلاء مع
عدم علمهم بذلك وهذا دليل على انه غير ممتنع
فاجاب بان هذا القول ليس بتكليف بالانباء بل
من خطاب التعجيز ومن عبارة عن توجيه صيغة
الامر بما يظهر عجز المخاطب ومن ممتنع فاجاب
بان هذا القول ليس ~~بتكليف~~ بالانباء ليس بلا غرض
المحققين كما ذكر في الشرح ومثل هذا الخطاب جائز
من الله تعالى كما لا اعجاز باحياء الصور من المقية
للمصورين فانه ليس بتعلق بقدرة الحقيقة بل من
نوع تعذيب لهم على اشراكهم المحظور فهذا

بالبشر

لا عن تكليفه

لان الامر باحياء الصور انما يكون في دار الاخرة وهي دار الجزاء لا دار التكليف والابتلاء فلا يكون الخطاب امرا بطريق الحقيقة والامر باحياء الصور يوم القيمة روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في المشارق وغيره وهو قوله عليه السلام ان اصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيمة ويقال لهم احيوا ما خلقتم

قوله والحرام رزق الى اخره الرزق في اللغة القوت المقدر ولهذا سمي من يجري عليه السلطان من المرابطين شيئا مقدرا مرتزقة وقد يذكر ويراد به الملك قال الله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقد يذكر ويراد به الملك قال الله تعالى والدواب لا ملك لها لعدم الاسباب المشروعة فكان المراد به ما يحصل لها به الاغتذاء كذا ذكر في الشرح وعند المعتزلة اسم للملك خاصة كما ذكر في الكفاية اذا ثبت هذا فنقول ان اريد به الغذاء يلزم ان يكون الماكول والمرزوق لا غير سواء وصل الى الانسان او الى غيره من الحيوانات والمسكن وان لا يكون الملبوس والضياع وغير ذلك رزقا وان لا يشترط ان يكون حلالا لان الغذاء كما يكون من ملك نفسه يمكن ان يكون من ملك غيره غصبا وسرقة وهو حرام فيكون الحرام رزقا كالحلال ويلزم منه ايضا ان يستوفي كل واحد حقه وعلى الله بان يقع حلالا لان الرزق او حراما لان ذلك

لان ما قدره الله تعالى ان يكون غذاء الشخص يمتنع ان
لا يكون غذاء له ومن ضرورته الاستيفاء وايضا لا
يتصور ان ياكل الانسان غير رزقه او ياكل غيره
رزقه لان ما قدر ان يكون غذاء لشخص لا يصير غذاء
لغيره فيلزم ان لا ياكل احد رزق غيره ولا
ياكل غيره رزقه ايضا وان لا يلائمه الملك كما ذهب
المعتزلة اليه لا يكون الحرام رزقا بل يختص الرزق
في الحلال وجاز ان ياكل الانسان غير رزقه وان ياكل
غيره رزقه بان ياكل كل منهما من ملك الاخر ويلزم
منه ايضا ان لا يكون للدواب باسرها رزق لعدم
تصور الملك لها لما مر وفيه خلف وعد الله تعالى حيث
قال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
وقد اعترض علينا بانه لو كان الرزق هو الغذاء
كان الحرام رزقا ولو كان الحرام رزق الله تعالى لا يعاقب
الله عبده على اكله والتالي باطل فالمقدم مثله
قلنا ذلك بناء على مباشرة سببه عن قصد واختيار
فان الله تعالى وعد الرزق مطلقا وامر الجاني بطلبه
عن وجه حله بقوله تعالى كلوا مما في الارض حلالا
طيبا فان طلب بجرمه وسرقه من غير حله يوصل الله
تعالى اليه من ذلك الوجه ليتحقق ما وعده الله تعالى
من ايصال الرزق ولكن يعاقبه على سوء اختياره
ومخالفة امره كما قلنا في المتولدات ان الموت خلق
الله تعالى في المقتول ولكن يعاقب القاتل على
مباشرة سببه وقصده ذلك وذلك لان العادة
الالهية جارية على ظهور الاثار عقيب مباشرة

اسبابها كما هو حال السلطان فانه اذا وعد الجند
قوتا على قدر الكفاية من خزانته واحوجهم الى طلب
ثم على وجه الادب ليوصله اليهم فجاء بعضهم
وتعدى فكسر باب الخزانة واخذ منها قدر
الكفاية لا شك انه حصل له ما وعده السلطان من
قدر الكفاية ولكن يستحق العذاب لمجاوزته محل
الطلب وتركه رعاية حسن الادب فكذا فيما نحن
فيه وههنا اعتراض اخر وهو ان الرزق لو كان هو
الغذاء لزم ان لا يصح قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون
والنفقة تتعلق بالملك لا الغذاء فالحاصل ان هذا
اللفظ قد استعمل في المعنيين المذكورين وكل منهما
لازم يخالف لازم الاخر واذا كان كذلك فكل
من تمسك باحدهما يرد عليه الاخر لذلك ولذا قال
الشيخ ابو الحسن الرستغفني رح والاستاذ ابو اسحاق
الاسفرايني ان الخلاف في هذه المسالة من حيث العبارة
فقط وقد صرح المصنف في الشرح تذييل الغذاء
عبارة عما يقوم بدن فانه يطلق على الشيء بالاستحالة
وقد يطلق على شيء من غذاء بالقوة نحو الحنطة
مثلا ويطلق ايضا على ما يصير جزءا بالفعل من
المتغذي وعلى هذا جاز ان يكون الثاني مأخوذه
اما ايصال الغذاء اليها هل هو رزق ام لا ان
اريد به الملك فلا وكذا ان قيل الرزق بالحيوان كما
كما قيل به الاستاذ علم الملة والدين في شرح ديباجة
البزدوي حيث قال الرزق عبارة عن ايصال
الغذاء او ما بعينه الى الحيوان وان لم يتعذ وجعل

ف

بدن

حاله

عبارة عن الغذاء فالنباتات تكون مرزوقة بذلك الرزق
فالبيت يرزق عندنا كالملبوس والمسكن والد
ونحوه كالخيل والبغال والحمير فمن انعام الله
تعالى بالنسبة اليها منعم لا الانعام اما بالبيت
عند المحلة كالحمام فذلك من انعام الله
عليهم اصرا ان نظر الى الحال فمن انعام الله
حاجتهم وحصول مقصودهم منه وان نظر الى المآ
فليس بانعام واما ما وصل الى الحيوان فينبغي ان
يكون انعاما عليهم والله اعلم بالحقيقة

فصل

في الايمان والاسلام وما يتعلق بهما من الاحكام قوله
الايمان بالله تعالى فرض اتفاقا الى اخره اتفق جمهور
الامة على ان الايمان بالله تعالى لازم والكفر به حرام
ولكنهم اختلفوا في ان وجوبه بالعقل او بالسمع
واختلفوا ايضا في انه هل يعرف بها حسن الايمان
وشكر المنعم وقبح الكفر ام لا فعندنا العقل يوجب
الايمان وشكر المنعم ويعرف به حسن الاشياء وقبحها
حتى قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه لا عذر لاحد
في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار وقيل الجهل بخالقه لانه
معذور في الجهل بالشرائع غيره حتى تقوم عليه الحجة
وقال ايضا لو لم يبعث رسول لوجب على الخلق
معرفته بعقولهم وعليه مشايخنا من اهل السنة
والجماعة رح حتى قال الشيخ الامام ابو منصور رح
في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله تعالى
وهو قول كثير من مشايخ العراق رح لان الوجوب

على البالغ باعتبار عقله فاذا كان الصبي عاقلا كان
[كالبال]غ في وجوب الايمان عليه وانما التفاوت بينهما
[في ض]عف البنية وهو ليما فلا اجرم بعذر كان في محل الايمان
فيما يتعلق بالجنان وقال كثير من مشايخنا لا يجب
[على] الصبي حتى يحتلم بالحديث وهو قوله عليه السلام
رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى
يفيق والنائم حتى يستيقظ وحمل الشيخ ابو منصور رح
الحديث على الشرائع كما ذكر في الشرح ولا خلاف بين
اصحابنا رح ان اسلام الصبي العاقل صحيح ويدعى
الى الاسلام كما يدعى البالغ اليه وعلله ابو حنيفة رض وقال
صح اسلامه لوجود الاقرار والتصديق عن تمييز
من الكفاية وعند المعتزلة ايضا العقل يوجب الايمان
وشكر المنعم ويعرف حسن الاشياء ولا تفرقة بين قول
المعتزلة وبين ما نقل عن ابي حنيفة رض والمشايخ
المذكورة رض ولهذا لا فرق بينه وبين ما ذكره المصنف
في هذا الباب من المذهب في نفس الوجوب وانما
التفرقة في ان المعتزلة ذهبت الى ان العقل موجب بذاته
كما ذهبت الى ان العبد موجد لافعاله على سبيل الاستقلال
فالعقل عندهم بذاته علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة
الصانع بالالوهية ومعرفة نفسه بالعبودية وشكر المنعم
وانقاذ الغريق والحريق محرمة لما استقبحه مثل الجهل
بالصانع جل جلاله والكفران بنعمائه والعبث والسفه
والظلم على القطع والثبات فوق العلل الشرعية
لان علل الشرع ليست موجبة بذواتها بل هي امارات

في الحقيقة ويجري فيها النسخ والتبديل والعقل بذاته
موجب ومحرّم لهذه الاشياء من غير ان يجري فيه النسخ والتبديل
فكان في الايجاب والتحريم فوق العلل الشرعية حتى
ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل ويقبحه فان
ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة بالنصوص الدالة عليها
قائلين بان رؤية موجود بلا جهة وكيف مع انها لا بد للعقل
من ذلك مما لا يهتدي اليه العقل ولا يجوز ان يرد بثبوته
النص وانكروا ايضا ان تكون القبائح من الكفر
والمعاصي داخلة تحت ارادة الله تعالى ومشيئته لان
اضافتها الى ارادته ومشيئته مما يقبحه العقول ولا يجوز
ان يرد الشرع بذلك وجعلوا الخطاب متوجها بنفس
العقل فاذا صار الانسان بحال يحتمل عقله الاستدلال
بالشاهد على الغائب قبل تحقق العلة الموجبة في
حقه فيتوجه عليه التكليف بالايمان ومن هذا قالوا
لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقوف عن
طلب الحق وترك الايمان بالله تعالى وقالوا في صبي
لم تبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شاهق جبل
فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا وغفل عنه ومات على ذلك
انه من اهل النار لوجود ما يوجب الايمان في
حقه وهو العقل وهذا مستفاد من اصول البزدوي
والحسامي وشروحهما وعندنا العقل وان كان موجبا
ولكن لا بذاته بل هو آلة يعرف بها حسن الاشياء
وقبحها ووجوب الايمان وشكر المنعم والمعرف والموجب
حقيقة هو الله تعالى لكن بواسطة العقل كما ان

فقد

الصبي العاقل مكلف بالايمان وكفره

الرسول معرّف للوجوب حقيقة هو الله تعالى بواسطة الرسول
صلى الله عليه وسلم وما بالعقل كفاية بحال في وجوب الاستدلال
ول المعرفة سواء انضم اليه دليل السمع ام لا اما
بما تقدم فلما بينا انه الا الله فلا يصح في الصبي شيء في نفيه
ما اذا انضم اليه دليل السمع فللايجاب حينئذ
الى دليل السمع لا الى العقل واذا وجد العقل لا
على المعرفة قبل انضمام دليل السمع وبعده لا يستحق
الله تعالى فكم من عاقل قبل ورود الشرع وبعده
متغافل بغفلة في مضايق الحقائق مستريح يفكّر
وقريحته لخفيات الدقائق ثم لما حرم العناية والتوفيق
لم يهتد الى سواء الطريق ولم يعرف سبيل الرشد بعقله
وهلك في غوايته وجهله وبعد ما حصلت المعرفة بتوفيق كله
تعالى والواقعة لا يبقى الا بفضله وانعامه وتقديره على الدين
القويم وتثبيته اياه على الصراط المستقيم فكم من مسلم عارف
سبيل الرشاد وسالك طريق السداد ثم ادركه الخذلان
ضل الطريق بالاهتداء ورد امره من الصلاح الى
الفساد وقابل الحق بالعناد بعد الانقياد فصار من اخوان
الشياطين بعد ما كان من ابناء الدين واهل الصدق
والتقى نعوذ بالله من الزيغ والطغيان ودرك الشقاء
والخذلان بعد نيل سعادة الهدى والايمان انه الكريم
المنان فثبت انه لا كفاية بالعقل بحال ولا معونة الا من
عند الكبير المتعال ولهذا قلنا في الصبي العاقل انه
غير مكلف باداء الايمان وان صح منه الاداء على خلاف
ما قاله التوفيق الاول لان وجوب الاداء بالخطاب والخطاب
ساقط عن الصبي بالنص حتى اذا عقلت المراهقة

وهي التي قربت الى البلوغ ولم تصف الايمان بعد ما استوصفت
ولم تقدر على الوصف وهي تحت زوج مسلم بين الابوين
مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت
كذلك غير واصفة للايمان وغير قادرة على الوصف
بانت من زوجها لانها صارت مرتدة حيث لم تصف الايمان
بعد وجوبه لانها قد صارت مكلفة بالايمان بالبلوغ
فتبين بما ذكرنا ان الصبي غير مكلف باداء الايمان اذ لو
كان مكلفا به لبانت من زوجها في المسئلة الاولى لعدم الوصف
كما بعد البلوغ ولذلك نقول في البالغ الذي لم تبلغه
الدعوة انه غير مكلف بالايمان بمجرد العقل لما بينا ان العقل
غير موجب بنفسه حتى اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد
على شيء كان معذورا واذا وصف الكفر وعقده
او اعتقده ولم يصفه لم يكن معذورا وكان من اهل النار
مخلدا ومعنى قولنا انه لا يكلف بمجرد العقل انه اذا
لم يمهل لادراك العواقب بان بلغ على شاهق جبل
ومات من ساعته فاما اذا اعانه الله تعالى بالتجربة
وامهله لادراك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال
وادراك مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل في حق
تنبيه القلب عن نوم الغفلة الا ترى انه لا يترك بناء
الا وقد عرف ان له بانيا ولا صلاحة الا وقد عرف له
مصلحا فكيف يعذر بعد رؤيته صنعا حسنا وبعد
ادراك مدة التامل في جملة مخلوقاتها وحدوثها وذكر
في بعض الكتب ان معنى التجربة انه راى غير مرة ان البناء
لا يقوم بنفسه بل يقوم بغيره ولادرك زمانا يدرك
فيه عواقب الامور ثم بعد ذلك لو لم يتامل في خلق

ؤاله واحوال سائر المخلوقات مع ظهور دلائل
ح الدلالات كان معذورا في الايمان تاركا اياه مع
ح دلائله فلم يكن معذورا وليس على حد الامهال
د زمان الامتحان والتجربة في البالغ الذي لم تبلغه
وة دليل قاطع يعتمد عليه وقيل انه مقدر بثلثة ايام
ارا بالمرتد فاذا استمهل يمهل ثلثة ايام والصحيح
ليس بمقدر بل هو مختلف باختلاف الاشخاص فان
العقل متفاوت باصل الفطرة فرب عاقل يهتدي
في زمان قليل الى ما لا يهتدي اليه غيره في زمان كثير
فيفوض تقديره الى الله عز وجل اذ هو العالم بمقدار
ذلك الزمان في كل شخص على الحقيقة فيعفو عنه قبل ادراكه
ويعاقبه بعد استيفائه ويؤيده ما ذكر في التقويم في هذا
الموضع ثم قدر مدة العذر الى الله تعالى ما يعرف بالعقل
ثم اعلم ان جملة ما ذكرنا في باب الصبي يرجع الى
تكليف الاداء واما نفس الوجوب فذهب بعضهم الى
انه يثبت جبرا من الله تعالى باسباب وضعت للاحكام
ووجوب الايمان متعلق بحدوث العالم وانه متقرر في
حق الصبي وذمته قابلة للوجوب لان الصبا لم يكن
منافيا للوجوب بنفسه فيثبت الوجوب اذا تحقق فائدته
لكن الاداء لا يجب عليه ولو عقل لانه مما يحتمل السقوط
بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء وكذا اذا صح مرة
لا يلزمه ثانيا فيسقط بعذر الصبا وهذا معنى ما قيل لا
تكليف ولا خطاب على الصبي بمجرد العقل ولما
كان الوجوب حاصلا والاداء بشرطه وهو التمكن
عن معرفة صح وان لم يلزم الاداء كما صح منه

فان اذا

حق

ادا الصلوة واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متنوع
الى نفل وفرض ولهذا لا يلزمه تجديد الاقرار بعد البلوغ
ولا كذلك الصلوة لانها مترددة بين فرض ونفل فيقع
نفلا وهذا مختار فخر الاسلام واستاذه الامام شمس الائمة
الحلوانى والقاضى الامام ابو زيد وجماعة سواهم وقال
الامام شمس الائمة السرخسى رح الاصح عندي ان الوجوب
غير ثابت في حق الصبى وان عقل حالما لم يعتدل عقله بالبلوغ
فان قيل كيف يصح ابتناء قول ابى حنيفة رض بقوله
حتى قال ابو حنيفة رض كذا على كون العقل آلة وهو
مخالف لما مر بيانه **قلنا** لا نسلم انه ابتناء عليه بل هو
بيان لكونه غير معزول ومبالغة في توضيح ذلك فكانه
قال العقل عندنا ليس بمعزول بالكلية كما ذهب اليه
الاشاعرة بل هو آلة يعرف به كذا وله مدخل في
وجوب الايمان وشكر المنعم بحيث يحكم بعض العلماء
باستقلاله حتى قال ابو حنيفة رض وهو امام المسلمين
وقدوة المحققين كذا وكذا **قوله** وقال الاشعرى
الى آخره قالت الملاحدة والرافضة والخوارج والمثبتة
لا يجب بالعقل شئ ولا يعرف به حسن الايمان وقبح
الكفر وانما يعرف بالشرع كذا في الكفاية وقال الشيخ
ابو الحسن الاشعرى رح لا يجب ولا يحرم بالعقل شئ
لكن يجوز ان يعرف به حسن بعض الاشياء وقبحه والمراد
بالحسن والقبح هنا كون الشئ ملائما للطباع ومنافرا
لها وكون الشئ صفة كمال وصفة نقص كما لعلم والجهل
لا في الاخلاق فانها بمعنى التقدير عقيبا ت
اشاعرة بوجوه الله ولى فرغت من كتابته يوم الاحد من شهر الصفر
سنه احدى وثلاثين وسبع مائة على يد عز الدين الكمرنى

قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
رحم المعتزلة ... بعد الرسول فلو كان العقل
حسنا او قبيحا بالعقل لازم وقوع التعذيب وان لم يبعث رسولا





